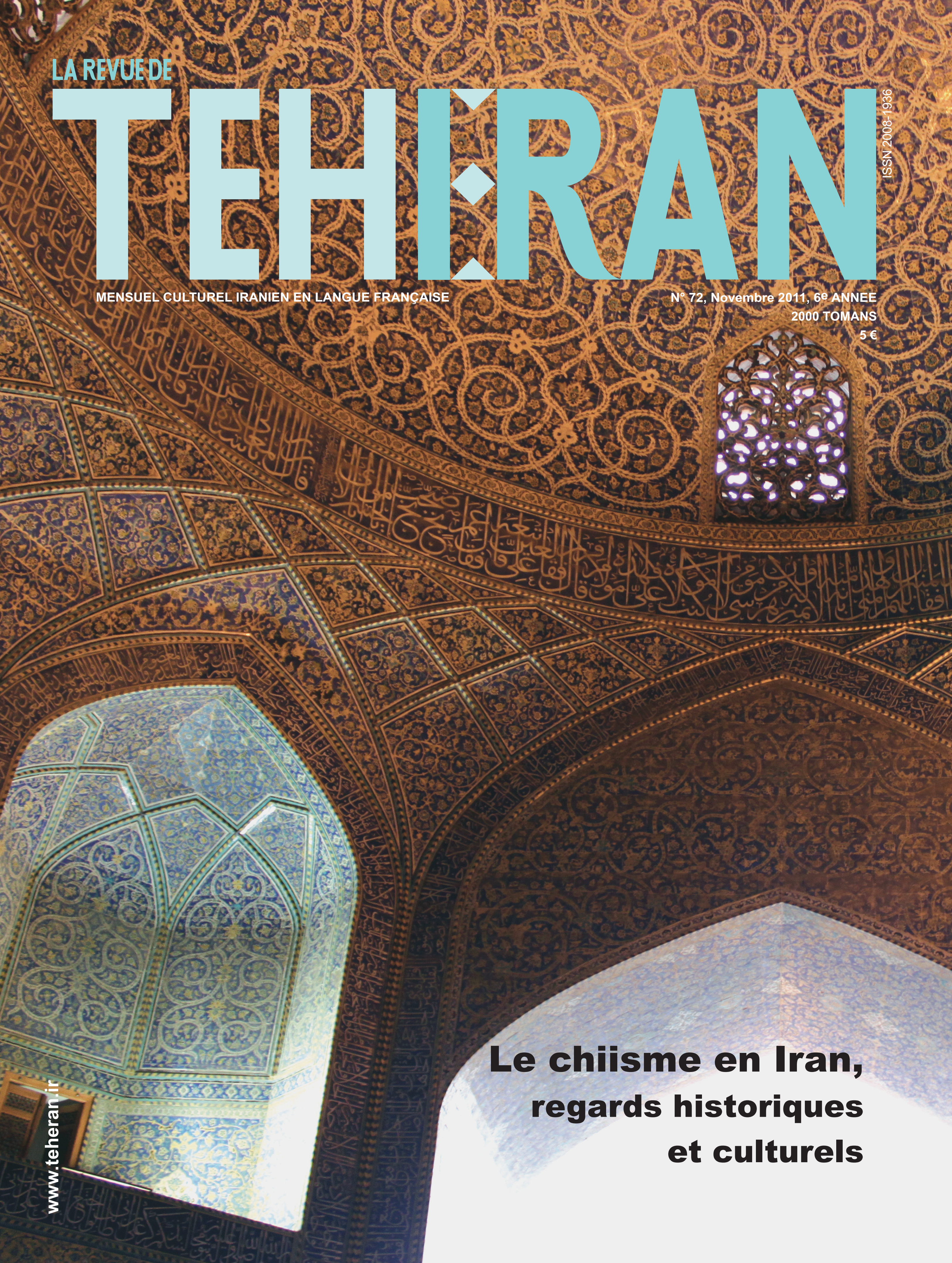


LA REVUE DE
TEHRAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 72, Novembre 2011, 6e ANNEE
2000 TOMANS
5 €
Le chiisme en Iran,
regards historiques
et culturels
www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi

Rédaction
Djamileh Zia
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi

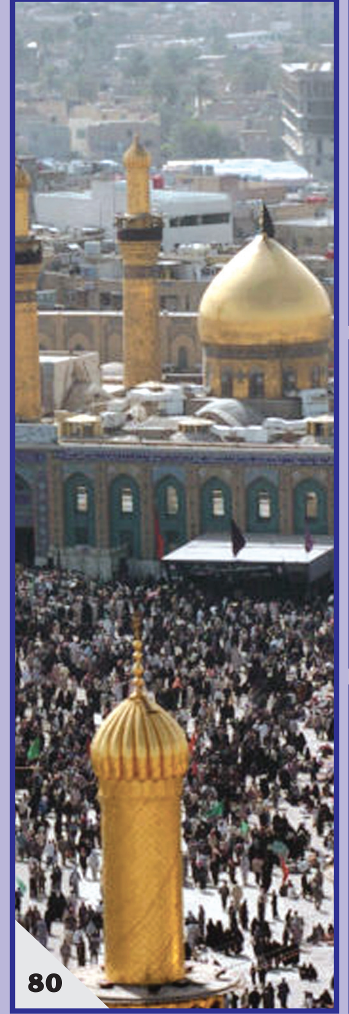
Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Vue de l'intérieur de la* Madreseh Tchahâr-Bâgh*, Ispahan
Photo: Hamidrezâ Monajjemi



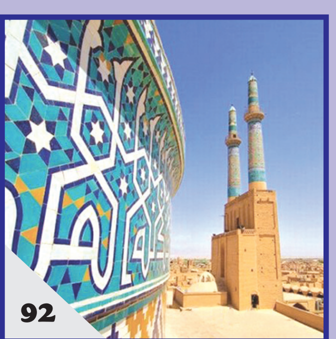
Sommaire





Premier mensuel iranien
en langue française
N° 72 - Abân 1390
Novembre 2011
Sixième année
Prix 2000 Tomans
5 €





80

CAHIER DU MOIS

www.teheran.ir

* *Naghâshi-khatt, "Bismillah al-Rahmân al-Rahim"*
(Grâce au nom de Dieu, le Très-Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux),
œuvre d'Esrâfil Shirtchi.



Qu'est-ce que le chiisme?

Amélie Neuve-Eglise

Tantôt taxé de mouvement sectaire déviant remettant en cause l'unicité divine, tantôt d'un simple avatar des luttes de pouvoir ayant succédé à la mort du prophète Mohammad, le chiisme a fait l'objet de nombreuses controverses tout au long de son histoire. Dans un contexte de rivalités interethniques et politiques, il a également parfois été présenté comme une pure construction identitaire destinée à singulariser les Iraniens face aux Arabes.[1]

Le mot arabe *shi'a* évoque l'idée de suivre et d'accompagner un groupe particulier. Dans son sens général, ce terme figure dans le Coran où il fait référence à tout groupe adhérant à une école de pensée ou à une personne.[2] Dans un sens strict, le chiisme désigne une branche de l'islam dont les membres sont souvent qualifiés de "partisans de 'Ali" (*shi'at 'Ali*), cousin et gendre du prophète Mohammad. Néanmoins, du point de vue d'un chiite, le chiisme n'est autre que l'islam intégral et authentique lui-même, qui a été professé par le prophète Mohammad en personne.[3] Au cours de cet article, nous allons donc tenter de clarifier quelles sont les racines du chiisme et ce qui fait sa singularité par rapport au sunnisme. Nous verrons que loin de se réduire à une simple opposition concernant la succession du prophète Mohammad, le cœur de cette différence concerne le sens même de la religion et de son rôle dans la vie de l'homme. Nous aborderons ici essentiellement le chiisme duodécimain, c'est-à-dire reconnaissant l'existence de Douze Imâms, qui est le courant chiite majoritaire aujourd'hui.

Chiisme, sunnisme, quelle(s) différence(s)?

Lorsque l'on pose la question: "Qu'est-ce que le chiisme?", la réponse la plus communément entendue a une dimension essentiellement politique: les chiites sont ceux qui, après le décès du prophète Mohammad, ont considéré que le califat devait revenir à 'Ali, tandis les sunnites – la majorité – ont préféré suivre Abou Bakr qui devint effectivement le premier calife. Par la suite, la minorité chiite a continué à nier la légitimité du pouvoir et à suivre les descendants de 'Ali, c'est-à-dire les Imâms Hassan, Hossein…, et ce jusqu'au douzième Imâm, tandis que les sunnites ont fait acte d'allégeance aux successeurs d'Abou Bakr. Si les deux courants se rejoignent momentanément lors de la désignation de 'Ali comme quatrième calife, ils s'opposent de nouveau avec l'arrivée de Mo'âwiya au pouvoir, lorsque les chiites revendiquent le droit à la succession califale de l'Imâm Hassan, fils de l'Imâm 'Ali, puis de son frère l'Imâm Hossein et de leurs descendants. Cette lutte durera plus de deux siècles et demi, jusqu'à l'occultation du Douzième Imâm. La différence entre chiisme et sunnisme se résume-t-elle pour autant à un conflit politique, à une lutte de pouvoir? Si c'était le cas, étant donné qu'il n'existe plus de califat gouvernant l'ensemble du monde musulman[4], il ne devrait plus rester aucun motif de dissension à l'heure actuelle. Or, l'actualité internationale et de pays comme l'Irak nous montre que cette opposition n'a rien perdu de son actualité ni de sa violence.

L'opposition durable entre chiites et sunnites serait-elle donc à rechercher dans l'existence de différences au niveau de l'interprétation de la loi divine et de sa jurisprudence? Il est indéniable qu'au cours de l'histoire, les Imâms qui sont notamment, selon le chiisme, les herméneutes des sens ésotériques (*butûn*) du Coran, ont été à la source d'interprétations uniques du livre sacré et de ses lois. Cependant, chiisme et sunnisme ne s'accordent pas moins sur les bases essentielles du droit et des obligations religieuses: les règles de la prière, du jeûne, de l'aumône, du pèlerinage… sont les mêmes si l'on passe outre des détails infimes. En outre, les quatre écoles juridiques du sunnisme[5]

La différence entre chiisme et sunnisme se résume-t-elle pour autant à un conflit politique, à une lutte de pouvoir? Si c'était le cas, étant donné qu'il n'existe plus de califat gouvernant l'ensemble du monde musulman, il ne devrait plus rester aucun motif de dissension à l'heure actuelle. Or, l'actualité internationale et de pays comme l'Irak nous montre que cette opposition n'a rien perdu de son actualité ni de sa violence.

ont autant de différences entre elles qu'avec le chiisme, tandis que le droit (*fiqh*) chaféite et hanafite ressemble fortement au droit chiite – qui n'est lui-même pas uniforme.[6] Même si leur existence est indéniable, les différences juridiques ne suffisent donc pas à justifier ce qui constitue le point de séparation essentiel entre chiisme et sunnisme.[7] Il faut également rappeler que ces questions ne constituent que l'aspect apparent de la religion, et non son essence profonde. Le domaine juridique peut dès lors être le lieu de la *manifestation* de certaines différences, mais non sa *cause*.

Doit-on alors rechercher les racines de cette différence dans le domaine

théologique? Cette hypothèse doit également être écartée étant donné que sur le plan des croyances religieuses et des débats théologiques, il existe sans doute davantage de différends théologiques au sein même du monde sunnite, comme ce fut notamment le cas entre les ash'arites et les mo'tazilites – ces derniers étant proches du point de vue chiite sur de nombreuses questions.

L'opposition entre chiisme et sunnisme ne serait-elle alors qu'un malentendu dénué de fondement concret réel, une opposition historique qui a perduré du fait de l'existence de certains intérêts ou fanatismes, mais qui n'aurait concrètement plus lieu d'être sur le plan idéologique?

Loin de se réduire à une opposition politique, juridique ou théologique, la différence entre chiisme et sunnisme repose en réalité sur deux conceptions différentes de la religion et de son rôle dans la vie de l'homme. Dans cette optique, la question de la succession et du califat n'est qu'une *conséquence* de deux conceptions différentes de la religion, et non sa *cause*.

Au cœur de la différence entre chiisme et sunnisme

Loin de se réduire à une opposition politique, juridique ou théologique, la différence entre chiisme et sunnisme repose en réalité sur deux conceptions différentes de la religion et de son rôle dans la vie de l'homme. Dans cette optique, la question de la succession et du califat n'est qu'une *conséquence* de deux conceptions différentes de la religion, et non sa *cause*.

Une première conception de la religion consiste à considérer le Prophète de l'islam comme une personne ayant certaines qualités éminentes qui ont permis son accès au statut de prophète, mais qui n'en fut pas moins un homme comme les autres. Chaque croyant se doit donc de le respecter et de lui être reconnaissant d'avoir servi de canal de transmission entre Dieu et les hommes – mais rien de plus. La religion se limite dès lors à suivre la lettre de la révélation: elle organise les relations sociales entre les hommes, le régime alimentaire, le mariage…, tout en préconisant des actes d'adoration qui seront récompensés dans l'autre monde, dont l'apparence et les jouissances ressemblent fort à celles de ce monde. La religion consiste donc en quelque sorte à un report de plaisir de ce monde-ci à ce monde-là.

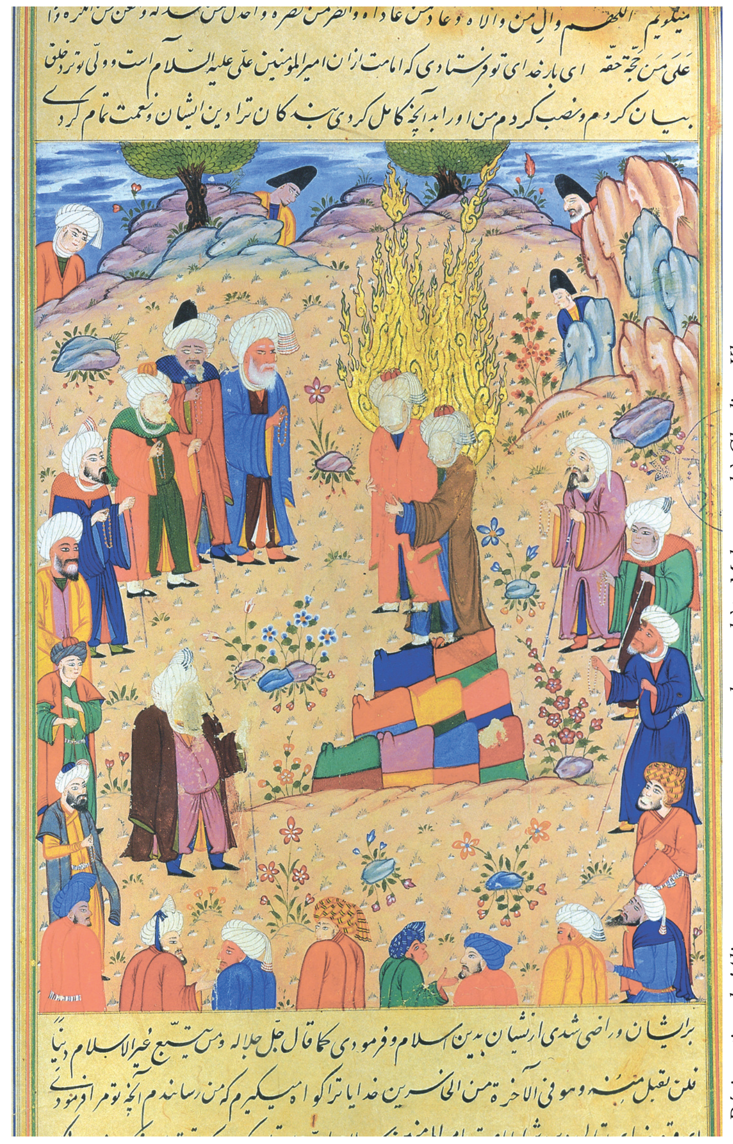
Une seconde vision de la religion repose sur une conception particulière de l'homme comme être composé de différentes dimensions existentielles entraînant elles-mêmes différents besoins: des besoins matériels et apparents, comme manger et dormir, mais aussi psychologiques et spirituels – ces derniers étant tout aussi vitaux que les premiers. Cet aspect spirituel se manifeste chez l'homme par une recherche constante de la perfection, de l'infini, un amour du beau, un sentiment d'insatisfaction face aux choses matérielles… Selon cette conception, le contenu de la révélation, qui s'adresse à l'ensemble des dimensions existentielles de l'homme, ne peut se limiter à dicter des principes extérieurs concernant la nourriture, les relations sociales, le droit… Bien au contraire, le sens profond de la révélation doit avant tout contribuer à l'épanouissement de ses capacités spirituelles et de sa vérité intérieure, dimension sans laquelle elle perdrait sa raison d'être.

Sur la base de cette vision de l'homme,

l'ensemble de la religion et de ses règles les plus extérieures, de la question du halal à l'aumône et à la réglementation du mariage prendra une autre dimension: loin de trouver leur finalité en soi[8] ou d'être respectées aveuglément pour "faire plaisir" à Dieu, ces règles seront mises au service de la réalisation de cette dimension spirituelle qui constitue l'essence de l'être humain, et qui ne peut pleinement se manifester qu'au travers de l'atteinte d'un équilibre entre les différents appétits et désirs matériels de l'*homme extérieur*. Ces règles prendront alors tout leur sens pour le croyant: loin d'être "pour Dieu", elles seront avant tout considérées "pour l'homme" et sa réalisation. La religion dans son ensemble prend alors une toute autre signification: l'ensemble de ses aspects, même les plus extérieurs, se voit conférer un sens spirituel profond, chacun participant à son niveau propre à la réalisation de cet *homme intérieur*.

Le chiisme se distingue également par sa vision particulière de la voie par laquelle se réalise l'accès au sens profond de la religion et l'accomplissement de cet homme spirituel – vision qui repose sur la notion de *présence*. L'un de ses postulats est qu'une révélation et sa compilation sous forme écrite – le Coran – ne suffisent pas pour réellement réformer et transfigurer l'homme. Si deux parents écrivaient un livre sur l'éducation, le meilleur qu'il soit, puis le remettaient à leurs enfants en espérant que cette lecture leur suffirait et remplacerait leur présence quotidienne, obtiendraient-ils les résultats escomptés? Le chiisme s'appuie sur cette même logique: outre le besoin de principes clairs, tout changement véritable de l'homme nécessite une présence constante – celle d'un être parfait qui le guide et nourrit sa foi tout au long de son existence, et dont la plus haute manifestation est la figure de l'Imâm.

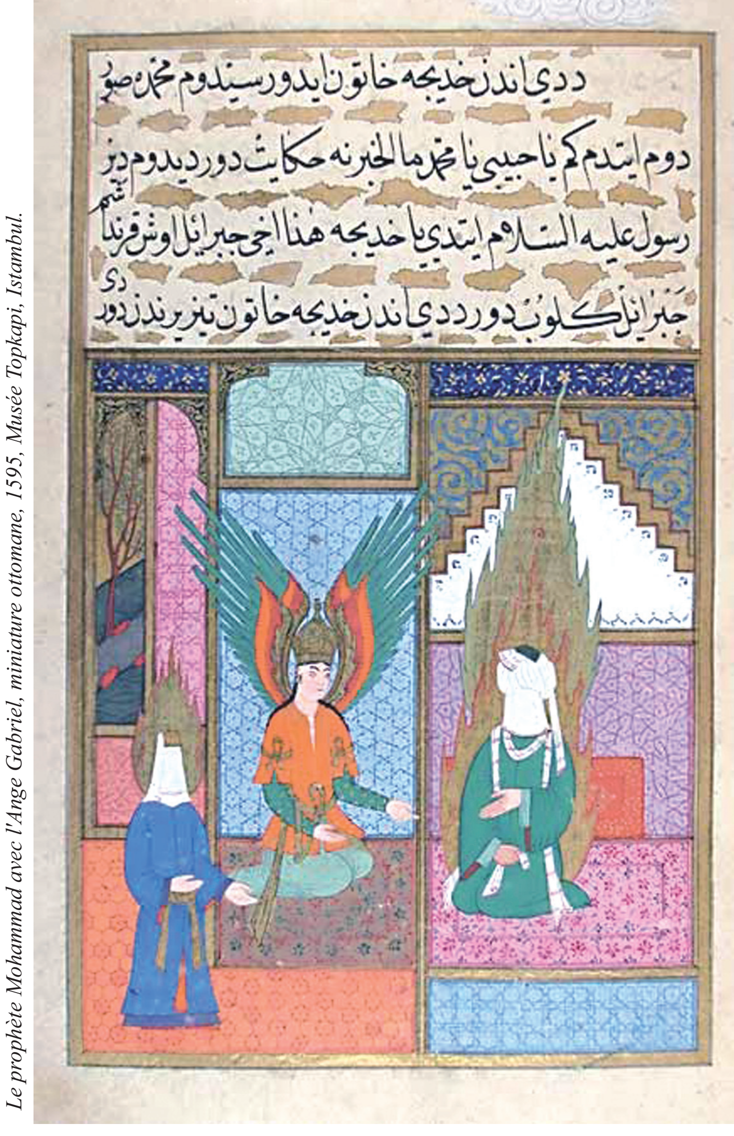
La religion dans son ensemble prend alors une toute autre signification: l'ensemble de ses aspects, même les plus extérieurs, se voit conférer un sens spirituel profond, chacun participant à son niveau propre à la réalisation de cet *homme intérieur*.



Désignation de 'Ali comme son successeur par le prophète Mohammad à Ghadir-e Khomm

La figure de l'Imâm comme pilier du chiisme

Avant d'expliquer son rôle central dans la spiritualité chiite, il faut souligner que le terme "Imâm" ne doit pas s'entendre ici dans son sens liturgique commun désignant toute personne dirigeant la prière rituelle (*salât*). Outre son nombre limité, la figure de l'Imâm dans le chiisme a une toute autre dimension et importance à la fois métaphysique, spirituelle et historique.



Le prophète Mohammad avec l'Ange Gabriel, miniature ottomane, 1595, Musée Topkapi, Istambul.

Le sunnisme s'accorde avec le chiisme pour considérer le prophète Mohammad comme "sceau de la prophétie" (*khatam al-nobowwat*) qui vient clore définitivement le cycle des révélations divines. Cependant, si pour les premiers il n'y a désormais plus rien à attendre, les chiites considèrent que la fin de cette période marque l'entrée dans le cycle de la Wilâyat[9] des Imâms qui permet l'enracinement du message divin ainsi que la révélation de son sens profond (*haqiqat*).

Outre sa dimension herméneutique, la présence de l'Imâm repose sur une croyance selon laquelle l'homme ne peut réellement atteindre sa perfection qu'au travers d'un amour voué à un homme parfait qui manifeste la "Face apparente" de Dieu et l'oriente vers Lui. Selon cette logique, la présence de "gardiens" de la révélation mais aussi d'*initiateurs* étant eux-mêmes les manifestations de la perfection à laquelle cette révélation invite est la condition même de sa survie.

Deux visions du Prophète à la source de deux conceptions de la guidance et de ceux qui doivent l'assumer

Comme nous l'avons évoqué, la source de la différence entre chiisme et sunnisme doit être avant tout recherchée dans une conception particulière de l'homme et de la religion qui s'enracine elle-même dans une vision particulière du prophète Mohammad et, par extension, de la personne devant lui succéder comme "guide des croyants".

Le sunnisme considère que si le Prophète est préservé de l'erreur concernant la transmission du message divin, c'est loin d'être le cas dans les

autres domaines. De nombreux hadiths cités dans les recueils sunnites les plus connus, dont les *Sahih* de Bukhari et de Muslim ou le *Mosnad* de Ahmad Ibn Hanbal, abondent dans ce sens. On y rapporte notamment que le Prophète se laissait souvent emporter par sa colère et maudissait les gens[10], se trompait parfois dans le nombre d'inclinaison dans ses prières, donnait de mauvais conseils, oubliait parfois les versets du Coran et se les faisait rappeler par quelqu'un[11]. Point besoin d'être un grand commentateur pour se rendre compte que le Prophète y est présenté comme plus sujet à l'erreur et à l'emportement qu'un simple croyant, et ce même dans ses actes d'adoration.

En amont de sa conception de la religion, le chiisme présente une toute autre vision de la figure du Prophète. Si le chiisme confère un rôle éminent aux Douze Imâms, il n'en considère pas moins que le prophète Mohammad fut lui-même d'abord un *walî*[12] et un Imâm avant de devenir prophète (*nabî*)[13]. Selon cette vision, loin de se limiter à transmettre un message divin – chose, à la limite, que pourrait faire un simple dictaphone! -, le Prophète est lui-même une personnalité éminente qui a d'abord réalisé en lui toutes les perfections auxquelles il invite avant d'accéder au rang de messager. Il est donc le prototype de l'homme parfait pourvu de hautes qualités: "*Tu es certes d'une moralité éminente*" (68:4) et doit être pris pour modèle par l'ensemble des croyants: "*Vous avez dans le Messager de Dieu un excellent modèle [à suivre].*" (33:21). Sur cette base, le Prophète a, de son vivant, assuré deux types de guidances: une guidance extérieure et législative (*hedâyat-e zâheri va tashri'i*), par laquelle il a transmis la révélation, mais aussi une guidance intérieure et existentielle (*hedâyat-e bâteni va takwini*), par laquelle il a guidé les gens au travers de sa présence et de l'ensemble de ses actes et comportements. Dans ce sens, ce verset souligne l'aspect existentiel et l'importance de la *personne* du Prophète – et non seulement du contenu du message – dans le processus de transmission de la révélation: "*C'est par quelque miséricorde de la part de Dieu que tu [Mohammad] as été si doux envers eux! Mais si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage*" (6:159). Néanmoins, le Prophète n'est pas une créature immatérielle – il n'en demeure pas moins un homme comme les autres: "*Je suis en fait un être humain comme vous*" (18:110). Ceci est un point essentiel car selon le chiisme, toute personne est invitée à devenir aussi parfaite que le Prophète et les Imâms après lui – ce n'est qu'à cette condition que la notion de "modèle" pourra prendre tout son sens.

> Outre sa dimension herméneutique, la présence de l'Imâm repose sur une croyance selon laquelle l'homme ne peut réellement atteindre sa perfection qu'au travers d'un amour voué à un homme parfait qui manifeste la "Face apparente" de Dieu et l'oriente vers Lui.

En résumé, selon la conception chiite, loin d'être sujet à l'erreur et à l'oubli, le Prophète (et les Imâms après lui) est préservé de toute erreur et péché (*ma'sûm*) tant sur le plan théorique que pratique[14] et constitue donc un véritable "pont entre ciel et terre" invitant les croyants eux-mêmes à réaliser en eux ces perfections spirituelles. Cette réalité est confirmée par de nombreux hadiths et versets coraniques, dont "*Le Prophète a plus de droit sur les croyants qu'ils n'en ont sur*

eux-mêmes" (33:6) - comment justifier un tel verset si le Prophète n'avait atteint un haut rang spirituel? - ou encore ce verset: "*Dis: "Si vous aimez vraiment Dieu,* ***suivez-moi*** *[le Prophète],* ***Dieu vous aimera*** *alors et vous pardonnera vos péchés.*" (3:31): peut-on imaginer que le fait de suivre une personne autre que parfaite puisse susciter l'amour de Dieu?

Selon la conception chiite, loin d'être sujet à l'erreur et à l'oubli, le Prophète (et les Imâms après lui) est préservé de toute erreur et péché (*ma'sûm*) tant sur le plan théorique que pratique et constitue donc un véritable "pont entre ciel et terre" invitant les croyants eux-mêmes à réaliser en eux ces perfections spirituelles.

Ces deux conceptions du Prophète de l'islam ont des conséquences radicales sur la façon d'envisager le rôle de guide des croyants dans la société. La question de l'obéissance, et par extension de la direction politique, est posée par ce verset coranique dont la clé de l'interprétation dépendra justement de l'image que l'on se fait du Prophète: "*Ô les croyants! Obéissez à Dieu, et obéissez au* ***Messager*** *et à* ***ceux d'entre vous qui détiennent le commandement*** *(*ulû al-amr*)*" (4:59). Il y apparaît clairement que l'obéissance à "ceux qui détiennent le commandement" vient directement après l'obéissance au Prophète. Les chiites tout comme les sunnites en ont donc logiquement déduit que ceux à qui il faut obéir sont les personnes les plus proches possible du Prophète à tout point de vue. Par conséquent, rabaisser sa personnalité et le réduire à une personne sujette à l'erreur et suivant parfois ses passions permet de justifier l'accès au pouvoir de personnes du même acabit – c'est-à-dire les califes omeyyades et abbassides - vision totalement réfutée par certains versets tel que: "*N'obéis pas à celui dont Nous avons rendu le cœur inattentif à Notre Rappel, qui poursuit sa passion et dont le comportement est outrancier*" (18:28). La désacralisation de la personne même du Prophète laisse donc la voie libre à l'abolition de certaines traditions selon les circonstances et intérêts politiques en jeu, et à une prise de liberté par rapport à certains préceptes religieux appliqués à son époque – en résumé, elle permet une instrumentalisation aisée de la religion au service de visées politiques et terrestres.

Les chiites ont une conception radicalement différente de la guidance qui, selon eux, ne peut être assurée que par un homme aussi parfait que le Prophète sous peine d'entraîner le dévoiement du message divin. Sur cette base, les "doués de commandements" évoqués dans le verset cité plus haut et à qui les croyants doivent obéissance ne peuvent être que des personnes qui, comme lui, sont préservées de toute erreur, étant donné que leur obéir équivaut à obéir à Dieu: "*Obéissez à* ***Dieu****, et obéissez au* ***Messager*** *et à* ***ceux d'entre vous qui détiennent le commandement***" (4:59). Dans le cas contraire, si Dieu avait invité les croyants à obéir à des personnes en proie à des passions et déviations multiples, ce sont les notions même de guidance et de sagesse divine qui seraient remises en cause: pourquoi révéler un message pour ensuite ordonner de le confier à des gens qui en feront un nouvel instrument d'oppression et d'injustice?

Sources du chiisme dans le Coran

Loin d'être une "secte" forgée de toute pièce après la révélation prophétique, le

chiisme et la nécessité de l'obéissance aux Imâms trouve ses sources dans le Coran même, qui évoque de façon claire la notion de guidance existentielle revenant aux Imâms: "*Nous les fîmes des Imâms (*A'emeh*)*[15] *qui guidaient par Notre ordre. Et Nous leur révélâmes de faire le bien, d'accomplir la prière et d'acquitter la* Zakât. *Et ils étaient Nos adorateurs.*" (21:73). Ici, la notion de guidance est évoquée juste après celle d'Imâmat, venant souligner la mission principale de ces derniers. Le Coran souligne clairement la dimension immaculée de l'existence de la famille du Prophète[16] dans un verset du Coran d'une importance capitale pour le chiisme: "*Dieu ne veut que vous débarrasser de toute souillure, ô gens de la maison [du Prophète] (*ahl al-bayt*), et vous purifier pleinement.*" (33:33). Ce verset permet de justifier que les Imâms soient les "détenteurs du commandement" évoqués dans le verset cité plus haut, étant donné que seule l'obéissance à des personnes préservées de tout péché peut équivaloir à l'obéissance à Dieu et à Son prophète. Les sources tant chiites que sunnites confirment le rang éminent de la famille du Prophète dans la préservation du sens de la révélation et dans la guidance de chaque croyant, et rapportent le fameux hadith des "deux poids [précieux]" (*al-thaqalayn*), sorte de testament spirituel du prophète Mohammad aux croyants peu avant sa mort: "*Je laisse parmi vous les deux poids précieux: le Livre de Dieu et ma famille, les gens de ma maison. Celui qui s'accroche aux deux ne sera jamais égaré après moi.*"[17]

En outre, trois versets s'éclairant les uns les autres viennent confirmer le rôle de la famille du Prophète dans la continuation de cette guidance existentielle basée sur l'amour.



Le prophète Mohammad durant son ascension céleste (mi'râj) *devant les tentes du trône divin, Supplément turc 190, fol. 42v.*

Un premier verset se présentant comme une adresse de Mohammad aux croyants dictée par Dieu souligne l'importance de l'amour pour la famille du Prophète: "*Dis: "Je ne vous en demande point de rétribution (*ajr*), si ce n'est l'affection pour [ma] proche parenté. (*mawadda fil-qorba*)"*" (42:23). Un second verset nous fait comprendre que le bénéfice de cette rétribution n'est en réalité destiné qu'aux personnes mêmes ayant fait preuve de cette affection: "*Dis: "Ce que je vous ai demandé comme rétribution (*ajr*), c'est pour vous.*"" (34:47). Enfin, un troisième verset vient éclairer la signification profonde des deux premiers: "*Dis: "Je ne vous en demande nulle rétribution (*ajr*)* [c'est-à-dire, comme on l'a appris plus haut, l'affection envers la famille du Prophète]*, sauf qui veut prendre un*

chemin vers son Maître.'" (25:57). Nous comprenons ici que l'invitation à vouer de l'affection à la famille du Prophète permet de "*prendre chemin*" vers Dieu.

Le Coran souligne avec clarté que, loin d'avoir pris fin avec le décès du Prophète, la guidance des hommes continue au travers de ce lien d'amour avec sa famille, lien qui permet la réalisation spirituelle de l'homme.

Le Coran souligne donc avec clarté que, loin d'avoir pris fin avec le décès du Prophète, la guidance des hommes continue au travers de ce lien d'amour avec sa famille, lien qui permet la réalisation spirituelle de l'homme. Confirmant l'existence d'un tel "*chemin*", un verset du Coran présentant une invocation des "serviteurs du Très-Miséricordieux" (*'ibâd al-rahmân*) exprime clairement que chaque croyant est appelé lui-même à devenir Imâm, c'est-à-dire un homme parfait - l'atteinte de ce haut rang ne se limitant donc pas à des personnes particulières: "*Seigneur, donne-nous, en nos épouses et nos descendants, la joie des yeux, et fais de nous un Imâm pour les pieux*" (25:74). Ce haut rang est également confirmé par plusieurs autres versets présentant l'homme comme étant le Lieu-tenant (*khalifa*) de Dieu sur terre, c'est-à-dire un être pouvant Le "représenter" en actualisant, lors de sa vie terrestre, l'ensemble des Noms divins insufflés en lui lors de sa création.[18] Dans ce sens, de nombreuses traditions soulignent que les Imâms sont la seule voie d'accès à l'unicité divine.

L'Ange Gabriel montre la force de 'Ali au prophète Mohammad, Shirâz, env. IXe siècle, Musée des Arts Décoratifs de Téhéran

Une question vient néanmoins à l'esprit: qu'en est-il des personnes qui sont actuellement privées de la vision de l'Imâm, au temps actuel de son occultation? Se pose ici la distinction centrale entre sens exotérique et apparent (*zâheri*) de l'Imâmat, qui n'est autre que sa manifestation au travers les personnalités historiques des Douze Imâms, et son sens ésotérique et ontologique (*bâteni wa takwini*) comme réalité et présence spirituelle permanente guidant les croyants vers la Vérité. Cette présence se manifeste chez toute personne s'efforçant de réformer son être et d'actualiser l'ensemble des perfections que son âme contient à l'état de potentialité. Au cours de cette progression spirituelle, elle se rapproche existentiellement de l'Imâm qui en constitue la plus haute manifestation et le guide jusqu'au terme de son cheminement.[19]

D'un point de vue historique, la désignation par le Prophète de 'Ali comme son successeur et légataire a été rapportée par de nombreuses traditions tant sunnites

que chiites. Ces dernières reconnaissent qu'au retour de son dernier pèlerinage à La Mecque, le Prophète s'est arrêté à Ghadir Khomm et a annoncé à la foule de gens qui l'accompagnait: "*Celui dont je fus le maître (*mawlâ*), 'Ali en est le maître*".[20] C'est cette annonce même qui a été considérée comme un "parachèvement" de la religion dans le Coran: "*Aujourd'hui, J'ai parachevé (*akmaltu*) pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'islam comme religion pour vous*." (5:3). L'ordre même d'annoncer la succession de 'Ali a également été l'objet d'une révélation divine, venant souligner l'importance de l'événement: "*Ô Messager, transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué Son message*." (5:67)

Si l'événement de Ghadir Khomm est reconnu tant par les chiites que par les sunnites, ces derniers ont tendu à minimiser le titre de *mawlâ* dont Mohammad a qualifié 'Ali, en lui conférant la plupart du temps le sens de simple "ami".[21] Une question se pose alors: comment peut-on rationnellement considérer que le simple fait que le Prophète désigne 'Ali comme son ami soit un accomplissement de la religion et une chose qui, si elle n'était pas dite, remettrait en cause la communication même du message révélé par Dieu? (5:67) Il apparaît évident qu'il s'agit d'un événement à la portée toute autre, et dont l'enjeu est la survie même de cette révélation divine.

Ces versets mettent clairement en exergue que le fait de suivre l'Imâm 'Ali et ses successeurs, qui n'est autre que le chiisme, est indissociable de l'islam lui-même dont il permet la continuation et l'approfondissement. Le chiisme est donc loin d'être, comme on l'a parfois affirmé, une construction historique édifiée par certains groupes lors de la mort du Prophète, ou par les Iraniens comme moyen de se singulariser de leurs voisins arabes.

Il faut également rappeler que les trois versets cités plus haut soulignent l'importance de l'amour dans la religion, et désignent son objet: la famille du Prophète, comme manifestation parfaite des Noms de Dieu. Cet amour et ce lien unissant l'Imâm de chaque époque aux croyants est désigné par l'expression de *Wilâyat*, qui implique également une allégeance concrète aux Imâms. Cet amour s'affirme donc comme étant le pilier de la religion et donne un sens à l'ensemble des principes et pratiques qui en découlent – tel un esprit qui insuffle la vie à un corps. Seul l'amour envers un être parfait permet au croyant d'orienter tout son être dans une quête de la perfection et de véritablement réformer son être, ce qui a même amené l'Imâm Sâdeq à déclarer: "*La religion est-elle autre chose que l'amour?*"[22]

> Se pose ici la distinction centrale entre sens exotérique et apparent (*zâheri*) de l'Imâmat, qui n'est autre que sa manifestation au travers les personnalités historiques des Douze Imâms, et son sens ésotérique et ontologique (*bâteni wa takwini*) comme réalité et présence spirituelle permanente guidant les croyants vers la Vérité. Cette présence se manifeste chez toute personne s'efforçant de réformer son être et d'actualiser l'ensemble des perfections que son âme contient à l'état de potentialité.



6 Le prophète Mohammad aux portes du Paradis lors de son ascension céleste (mi'râj), Supplément turc 190, fol. 45v.

Cet amour s'affirme donc comme étant le pilier de la religion et donne un sens à l'ensemble des principes et pratiques qui en découlent – tel un esprit qui insuffle la vie à un corps. Seul l'amour envers un être parfait permet au croyant d'orienter tout son être dans une quête de la perfection et de véritablement réformer son être, ce qui a même amené l'Imâm Sâdeq à déclarer: "*La religion est-elle autre chose que l'amour?*"

Les fondements du chiisme

Le chiisme repose sur cinq fondements (*usoul*): l'unicité divine (*tawhid*), la justice divine (*'adl*), la prophétie (*nobowwat*), l'Imâmat (*Imâmat*), et le retour des créatures à Dieu à la fin des temps (*ma'âd*).

Outre sa vision singulière de la religion et de la guidance, le chiisme se caractérise également par l'importance qu'il donne à la réflexion personnelle dans l'acceptation des bases de la religion: ces dernières doivent en effet être acceptées sur la base d'un raisonnement intellectuel, et non d'une imitation ou d'un sentiment susceptible de disparaître.

L'existence de la prophétie et de l'Imâmat, les deux fondements qui nous intéressent ici, se déduisent directement du principe de justice divine, car il est inconcevable qu'un Créateur juste puisse laisser Ses créatures persister dans l'égarement et qu'Il ne leur désigne pas un Argument et un intermédiaire leur indiquant la voie de la perfection.[23] La nécessité de préserver le message divin de toute déviation après la mort du Prophète permet de déduire rationnellement la nécessité de l'existence de l'Imâmat: "*Le patron d'une entreprise de ce monde se préoccupe de sa gestion pendant ses absences, fussent-elles de courtes durées, et se soucie à plus forte raison de son devenir après lui. Comment donc un Prophète, qui a la responsabilité d'une entreprise spirituelle dont le maintien ou la disparition impliquent le salut ou la perte de l'humanité, pourrait-il se désintéresser de ce qu'il en adviendra après lui? D'autant qu'il en est responsable devant le véritable "patron" de cette entreprise, le Sage et Juste par excellence. L'impossibilité d'une telle négligence est donc double, déjà parce qu'un Prophète ne saurait faillir à son devoir, puisque l'infaillibilité est un corollaire rationnel de la Prophétie, et plus encore parce que le Sage et Juste par excellence ne saurait ouvrir grand*

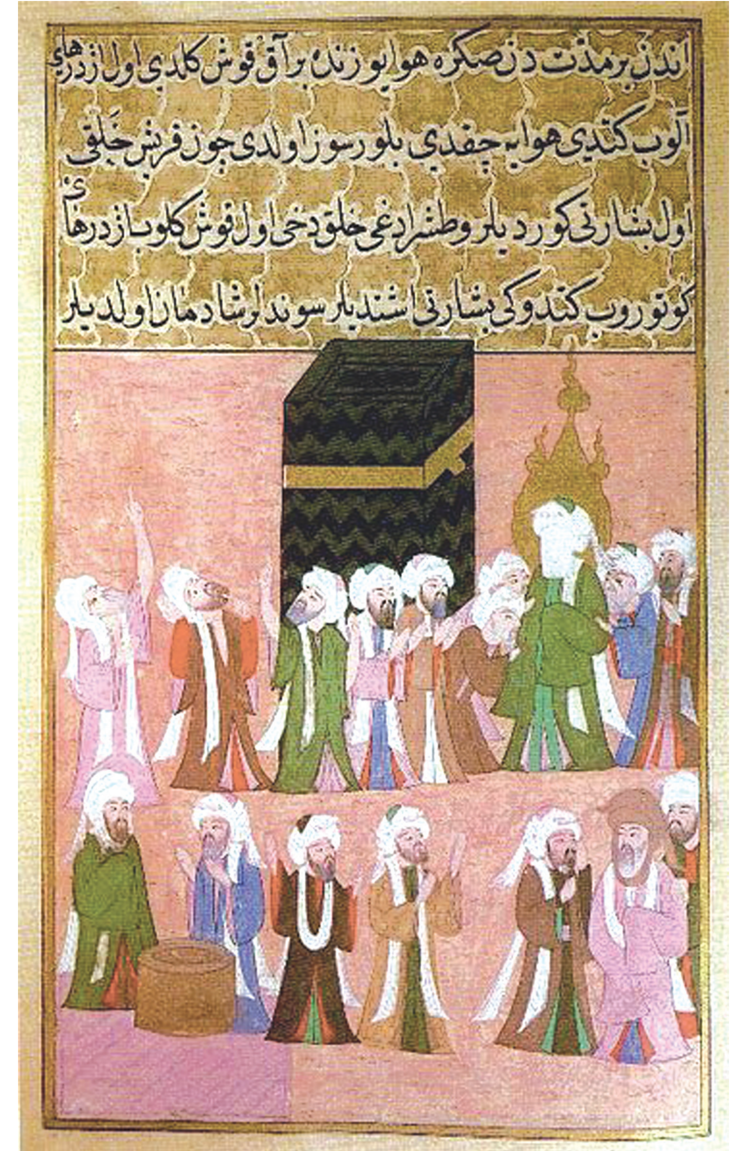
la porte à l'injustice et à l'égarement."[24]

L'importance de cette dimension rationnelle explique la faible place accordée au phénomène des miracles dans le chiisme: même si de nombreux miracles sont attribués aux Imâms, ils doivent avant tout être considérés comme un *rappel* destiné à éveiller le cœur et l'inviter à sortir de ses illusions. Il ne constitue néanmoins pas une fin en soi, mais n'est qu'un prélude à la réflexion. En outre, de façon générale, les Imâms, en tant que serviteurs de Dieu, se pliaient au système de cause à effet régissant le monde et ne recourraient aux miracles que dans des circonstances particulières, préférant en général s'adresser directement à l'intellect des gens plutôt qu'à leurs sens.[25]

Le chiisme et l'Imâm du Temps (*Imâm al-Zamân*)

Si chiisme et sunnisme s'accordent sur l'existence d'un *mahdî* qui viendra rétablir la justice sur terre à la fin des temps, les chiites croient que ce rédempteur est déjà né il y a plusieurs siècles et n'est autre que le Douzième Imâm, surnommé le "mahdî" ou "bien guidé", qui est entré en occultation dans la seconde moitié du IXe siècle mais qui demeure présent en ce monde. S'il n'exerce pas pour l'instant un rôle extérieur manifeste dans les affaires du monde, il n'en contribue pas moins, comme nous l'avons évoqué à travers le concept de *imâmat-e takwini*, à assurer la guidance intérieure (*hedâyat-e bâteni*) des croyants. La croyance en la *présence* du Douzième Imâm sur terre est un autre point séparant le sunnisme du chiisme. Il fait de lui une religion *vivante* dans le sens où, même aujourd'hui, il existe un exemple concret incarnant la vérité contenue dans la religion.[26] Cette présence permet, comme nous l'avons évoqué, de guider les âmes des croyants dans leur cheminement vers leur Créateur.

L'adhésion du croyant à cet Argument divin donne vie à sa religion qui ne se limite plus à une série d'enseignements écrits révélés il y a plus de quatorze siècles, mais à un lien concret qui les vivifie chaque jour. Nous voyons ici à quel point le chiisme s'oppose à toute conception littéraliste de la religion



Le prophète Mohammad à proximité de la Ka'ba

consistant à la limiter à des règles juridiques et à des interdits que l'homme se doit de suivre aveuglément.

Conclusion

L'essence du chiisme considère donc que la religion n'est pas seulement une révélation consignée dans un livre sacré, mais est aussi un lien spirituel concret, *vivant*, dans le cœur de chaque croyant. Il n'est autre que l'islam intégral lui-même. A la fois intellect et amour, l'homme se doit d'entrer dans la religion par l'appel de la raison, pour ensuite se laisser guider par un lien d'affection à l'Imâm, source vivante irriguant l'ensemble des ramures de la religion et lui permettant réellement de porter ses fruits. Seul ce mariage subtil d'intellect et d'amour permet de saisir l'unicité divine comme réalité vivante embrassant le monde, tandis que seul l'amour pour un Imâm, qui n'est autre que l'amour pour les attributs divins réalisés en lui, peut réformer et transfigurer l'homme et faire que la religion ne soit pas seulement un ensemble d'écrit, mais une réalité vivante *actualisée* en lui. Loin d'être close, l'histoire spirituelle et religieuse de l'humanité continue sa marche…■

---

1. L'histoire du chiisme en Iran et la question de ses origines a été et demeure au centre d'importantes controverses historiques. Plusieurs thèses s'affrontent sur le sujet: selon un certain nombre d'orientalistes, le chiisme serait une création des Iraniens leur ayant permis de se distinguer de leurs voisins arabes en créant un islam "à eux" et en accord avec les bases de leur civilisation antique. Une telle théorie, qui est dénuée de tout fondement, a parfois été alimentée par des sources erronées, mais également par des objectifs politiques répondant à une volonté de dominer l'autre en décrédibilisant et désacralisant sa religion, la réduisant ainsi à une simple construction sociale et identitaire humaine.
2. Nous pouvons notamment citer les versets suivants: "*Du nombre de ses coreligionnaires (*shi'atihi*), certes, fut Abraham*" (37:83); "*Ensuite, Nous arracherons de chaque groupe (*shi'a*) ceux d'entre eux qui étaient les plus obstinés contre le Tout-Miséricordieux*".
3. Ainsi, un chiite se qualifie avant tout de "musulman" suivant la religion de l'islam, avant de se dire chiite. Il pourra souligner son appartenance au chiisme lorsqu'il est question de comparaison avec le point de vue sunnite, par exemple. A ce sujet, voir les émissions de Yahya 'Alavi (Christian Bonaud) sur l'IRIB intitulées "Qu'est-ce que l'islam chiite?"
4. L'Imâm du temps, dont nous parlerons par la suite et qui est au centre des croyances chiites mais aussi, bien que de manière différente, sunnites (de nombreuses traditions sunnites affirment qu'un Mahdi de la descendance du prophète Mohammad viendra à la fin du temps pour gouverner le monde), est pour l'instant en occultation et n'exerce donc pas de pouvoir temporel. La différence opposant chiites et sunnites à ce sujet est que les premiers considèrent que le Mahdi est le douzième Imâm, fils de l'Imâm Hassan 'Askari qui est entré en occultation depuis douze siècles, tandis que la majorité des sunnites croient que le Mahdi sera un descendant du Prophète (*seyyed*) pouvant naître à n'importe quel moment et n'étant donc pas un descendant direct des Imâms.
5. Ces écoles sont le hanafisme, le malékisme, le chaféisme et le hanbalisme.
6. Il existe certaines différences – somme toute minimes - entre les avis des principales autorités religieuses chiites (*marâjeh-ye taqlid*).
7. Comme nous le verrons par la suite, la majorité de ces différences au niveau du droit sont elles-mêmes le résultat et l'effet d'une vision différente de la religion, qui constitue l'essence de la différence entre chiisme et sunnisme.
8. Ainsi, la justice sociale est un thème récurrent du Coran, qui doit notamment se réaliser par l'aumône, l'aide au pauvre, etc. Néanmoins, la réalisation de cette justice sociale n'est elle-même pas un but en soi: elle n'est qu'un moyen de permettre l'épanouissement des capacités humaines, morales, et spirituelles de tous les membres d'une société.
9. Ce terme désigne la mission des Imâms qui comporte elle-même de nombreux aspects (voir l'article de ce même numéro sur la philosophie de l'Imâmat). Le mot *wilâyat* vient lui-même de *wali* et évoque à la foi les notions d'allégeance et de proche amitié [à Dieu].
10. *Mosnad* de Ahmad ibn Hanbal, Vol. 6, p. 107; *Sahih* de Muslim, livre 45, chapitre 25, hadith 88; *Ibid*, Vol. 8, livre 24, Kitab al-Birr wal-Silah, bâb ma la'anahu al-nabi aw sabbahu.
11. *Sahih* de Bokhâri, bâb 33 (Kitâb Fadâ'il al-Qor'ân), Vol. 6, p. 193; *Sahih* de Muslim, (Kitâb Osweh al-Mosâferin), Vol. 2, p. 190.
12. Ici, dans le sens d'ami et de rapproché de Dieu.
13. Selon cette vision et comme nous l'avons évoqué plus haut, le Prophète est donc exempt de péché dans l'ensemble des aspects de son existence.
14. Le Coran fait clairement référence à l'existence de personnes préservées de tout péché, et sur lesquelles le diable ne peut avoir

aucune influence. Ces propos du diable rapportés par le Coran évoquent cette réalité: "*"Par Ta puissance! dit [Satan]. Je les séduirai assurément tous, sauf Tes serviteurs* mokhlasin *parmi eux*"." (38:82-83). *Mokhlas* vient de la racine *khalasa* signifiant l'idée de délivrance et de purification, et désigne les personnes délivrées de leur égo inférieur.
15. Le Coran évoque également qu'Ibrâhim atteint le rang de l'Imâmat dans un verset qui nous permet de mieux saisir les caractéristiques d'un Imâm: *"[Et rappelle-toi,] quand ton Seigneur eut éprouvé Abraham par certains commandements, et qu'il les eut accomplis, le Seigneur lui dit: "Je vais faire de toi un Imâm pour les gens". - "Et parmi ma descendance"? demanda-t-il. - "Mon engagement, dit Dieu, ne s'applique pas aux injustes (*zâlimin*)".*" (2:124) Ce verset exprime la dimension immaculée absolue (*'esmat-e motlaqeh*) de l'Imâm. En effet, selon ce verset, l'Imâmat ne s'accorde pas et ne peut en aucun cas revenir à ceux qui font preuve d'une quelconque injustice (*zolm*). Or, le concept d'injustice en islam a une extension très vaste, et comprend tant l'injustice envers les autres que celle que l'on commet envers sa propre personne (*zolm be nafs*). Ce dernier type d'injustice comprend tout acte qui éloigne l'homme de sa propre nature divine originelle (*fetrat*), c'est-à-dire qui ne contribue pas à l'élever, à développer ses capacités spirituelles, et à le rapprocher de Son seigneur. Sur cette base, nous comprenons que l'existence toute entière de l'Imâm est orientée vers la vérité et préservée de l'erreur, car le verset évoque clairement que l'Imâmat ne peut être l'apanage des injustes – mot à comprendre ici dans son acception la plus large.
16. La majorité des commentateurs s'accordent sur le fait que la famille du Prophète désigne ici sa fille Fâtima, son gendre et cousin 'Ali, leur deux fils Hassan et Hossein (deuxième et troisième Imâms), et par extension la descendance de l'Imâm Hossein jusqu'au Douzième Imâm.
17. *Bihâr al-Anwâr*: 23/106/7 voir *Bihâr al-Anwâr*: 23/106 partie 7, *Kanz al-'Ummâl*: 870/873 - 898 - 942/947 - 951/953 - 958/1650/1657/1667.
18. Voir à ce sujet la sourate Al-Baqara (La vache), versets 30-33.
19. C'est également dans ce sens que certains hadiths présentent la connaissance de l'Imâm comme étant la condition de l'accès au paradis: c'est ici la dimension ésotérique de l'Imâmat dont il est question, c'est-à-dire la correspondance et le rapprochement de l'âme du croyant avec la réalité spirituelle de l'existence des Imâms.
20. Comme le souligne Yahyâ 'Alavi, "*le terme* mawlâ*, traduit ici par "maître", est de la même famille que le mot* awlâ*, qui signifie "avoir plus autorité" dans le verset cité ["*N'ai-je plus d'autorité sur les fidèles qu'eux-mêmes?*" (33:6), verset évoqué par le prophète Mohammad avant de prononcer la fameuse phrase investissant 'Ali comme son successeur]. En raison du contexte, donc, le terme* mawlâ*, suivant immédiatement le mot* awlâ*, doit être entendu dans le sens de "celui qui a autorité", autrement dit le "maître", qui a autorité sur ses serviteurs. C'est bien ce sens qui doit manifestement être retenu pour le mot* mawlâ*, et non pas celui d'"ami" qui est l'un des autres sens de ce mot en arabe*." Ainsi, sur la base du verset cité, "*le Prophète commença par mettre en avant la priorité de son autorité sur les fidèles avant de leur faire savoir que 'Alî aura sur eux la même autorité prioritaire.*" "Qu'est-ce que l'islam chiite?", programme radiophonique de la section francophone de l'IRIB.
21. *Walî* est en effet un terme polysémique en arabe, faisant référence à la fois aux notions d'amitié, de maître, d'autorité et d'allégeance.
22. *Tafsir al-'Ayyâshi*, 1/168/28.
23. Dieu ne peut réaliser directement cette guidance dans le monde, car Sa transcendance et Son infinitude rendent impossible une intervention directe dans le monde pour régir les affaires de créatures par essence limitées - en témoigne le récit du Coran dans lequel Dieu se manifeste à une montagne et que cette dernière est pulvérisée, soulignant ainsi l'impossibilité d'une manifestation directe du Créateur dans Sa création: "*Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui eut parlé, il dit: "Ô mon Seigneur, montre Toi à moi pour que je Te voie!" Il dit: "Tu ne Me verras pas; mais regarde le Mont: s'il tient en sa place, alors tu Me verras." Mais lorsque son Seigneur Se manifesta au Mont, Il le pulvérisa, et Moïse s'effondra foudroyé. Lorsqu'il se fut remis, il dit: "Gloire à toi! A Toi je me repens; et je suis le premier des croyants".*" (7:143)
24. Yahyâ 'Alavi, "Qu'est-ce que l'islam chiite?", programme radiophonique de la section francophone de l'IRIB.
25. De manière générale, à l'envers de toutes les conceptions déterministes, le chiisme donne également un rôle éminent à l'homme dans la détermination de son destin, notamment lors de la fameuse "nuit du destin" (*leylat al-qadr* en arabe et *shab-e qadr* en persan) où chaque croyant, en restant éveillé et en prière, peut influer sur le cours des événements qui le concerneront durant l'année suivante.
26. Qui n'est autre que l'homme parfait (*insân kâmil*).

Bibliographie:

-Ghaffari, Hossein, *Tashayyo', din-e kâmel va kamâl-e din* (Le chiisme, religion parfaite et perfection de la religion), Editions Hekmat, 1ère édition, 2006.
-Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – I, Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Tel, 1971.

Le chiisme en Iran avant les Safavides

Arefeh Hedjâzi

L'Iran est aujourd'hui un pays musulman à forte majorité chiite (duodécimaine) avec plus de 80% de ses 75 millions d'habitants, chiites. Mais comment un pays qui s'est trouvé un jour "conquis" militairement par l'islam, est devenu un pays non seulement musulman, mais chiite? De nombreux orientalistes ont tenté de trouver une trace irréfutable d'"iranité" dans le chiisme, pour tenter de montrer que le chiisme est plus que tout, la façade d'une "allergie" iranienne à l'islam qui, ne pouvant porter son nom, a pris la forme d'un "islam iranien" que serait le chiisme. N'en déplaise aux tenants de cette idée, comme le reste de l'islam, le chiisme fut au départ "importé" d'Arabie, qui sut convaincre plus que conquérir et cela, dès le premier siècle de l'islam.

Les premiers musulmans en Iran

L'une des raisons les plus importantes du développement de l'islam en Iran fut l'émigration d'Arabes venus de la péninsule saoudienne pour s'installer en Iran, en particulier durant les Ier et IIe siècles de l'Hégire (VIIe et VIIIe siècles). Cette migration s'est faite pour des raisons essentiellement économiques, ces Arabes ayant droit de mainmise sur les terres iraniennes riches et cultivables puisque, comme tous les non-Arabes, les propriétaires persans étaient considérés comme inférieurs dans le système de caste instauré par les Omeyyades. Ces Arabes migrèrent en Iran en tribus, et continuèrent à vivre pendant un ou deux siècles suivant le même modèle tribal avant de se fondre dans le reste de la population et devenir Iraniens. En tant que vainqueurs, ils avaient une influence politique et sociale énorme et jouèrent un rôle très important dans la première vague de conversion à l'islam, sunnite ou chiite, ce dernier critère étant parfois simplement déterminé par la croyance de la tribu arabe de telle ou telle région.

Bien évidemment, synthétiser et résumer en quelques phrases les raisons qui poussèrent les Iraniens à devenir musulmans est impossible, puisque ce processus mit plus de douze siècles à se compléter. Même si, bien avant les Safavides, d'autres dynasties chiites puissantes régnèrent sur le monde musulman, à commencer par les Iraniens Bouyides (aux Xe et XIe siècles) qui prirent Bagdad et transformèrent le califat abbasside en marionnette destiné à approuver et bénir leur pouvoir.

Parmi d'autres raisons qui poussèrent au développement du chiisme en Iran, l'une des plus importantes est la réaction iranienne à la tragédie de Karbalâ (en l'an 680) et à l'injustice du martyre du petit-fils du Prophète, l'Imâm Hossein, troisième Imâm des chiites, et de plusieurs centaines de ses compagnons. Ce massacre avait de plus été commis par le califat omeyyade, symbole de la répression et de la tyrannie, en particulier pour les pays vaincus par les Arabes musulmans. Ainsi, les répercussions de la tragédie de Karbalâ, à peine quelques mois plus tard, furent fortes et une vague de sympathie, de colère et de revanche vit rapidement le jour sous forme de révoltes que le califat omeyyade eut de plus en plus de mal à réprimer. Les bases du chiisme commençaient à se fortifier en Iran.

Certaines des tribus arabes qui s'installèrent en Iran étaient chiites. Ces tribus étaient en particulier des tribus irakiennes, dont la migration s'était intensifiée à partir du "règne" du califat abbasside. Les Abbassides étaient également à l'origine chiites, ou plus exactement, s'étaient présentés comme partisans de la prise du pouvoir par les descendants directs du Prophète. Après la tragédie de Karbalâ, qui secoua notablement le monde musulman, d'innombrables révoltes éclatèrent en différents

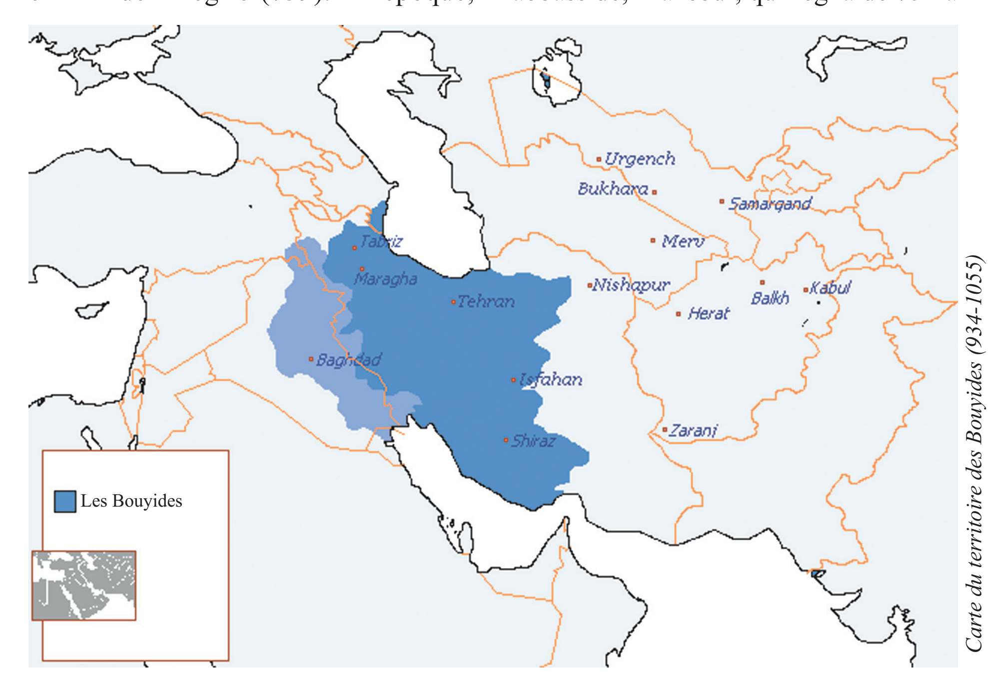
endroits, demandant l'expiation du crime commis contre le petit-fils du Prophète. Comme nous le verrons plus loin, les Abbassides utilisèrent ce mécontentement et canalisèrent ces révoltes pour finalement obtenir le pouvoir, après quoi, ils se montrèrent ennemis les plus virulents et les plus acharnés des chiites, qui eurent à subir des persécutions ignobles et interminables durant toute la période abbasside.

Pour en revenir aux premiers siècles, la sympathie ressentie en Irak et en Iran face à l'envergure de la tragédie de Karbalâ poussa des Iraniens - alors nommés "*mavâli"* (ceux qui sont guidés), par le système de caste omeyyade -, à prendre le parti des chiites. On peut donc voir le commencement d'une activité iranienne chiite ou pro chiite durant les deux premiers siècles de l'Hégire, ce avant même l'avènement du califat abbasside, auquel de nombreux Iraniens prirent part.

La première révolte des chiites pro-abbasside est celle de Zeyd, qui eut lieu en 122 de l'Hégire (739). A l'époque, Koufa était un centre chiite d'importance et ce dernier avait reçu l'assurance des chiites de cette ville qu'il y aurait beaucoup d'hommes en Iran, dans le Khorâssân, à Gorgân, Qom ou Jazireh, pour le seconder. Bien évidemment, tous ces habitants chiites des régions citées n'étaient pas Iraniens, mais les Iraniens n'étaient pas rares.

> L'une des raisons les plus importantes du développement de l'islam en Iran fut l'émigration d'Arabes venus de la péninsule saoudienne pour s'installer en Iran, en particulier durant les Ier et IIe siècles de l'Hégire (VIIe et VIIIe siècles).

D'après les documents historiques de l'époque, parmi ces régions, le Khorâssân était considéré, après la côte nord iranienne - moins grande et moins importante -, comme le centre potentiel du chiisme. L'historien Ya'ghoubi, historien officiel du second calife abbasside, Mansour, qui régna de 754 à



Carte du territoire des Bouyides (934-1055)



Mausolée de Yahyâ Ibn Zeyd

775, écrit à ce propos: *"Quand Zeyd fut tué, une grande révolte éclata parmi les chiites du Khorâssân, qui dévoilèrent leur identité. Et de nombreux autres qui les virent furent tentés par eux et choisirent leur voie, car ils parlaient des crimes commis par les Omeyyades à l'encontre de la famille du Prophète. Et dans tout le Khorâssân, il n'y avait ni ville ni village où ces informations ne se soient pas répandues."*

La sympathie ressentie en Irak et en Iran face à l'envergure de la tragédie de Karbalâ poussa des Iraniens - alors nommés "*mavâli*" (ceux qui sont guidés), par le système de caste omeyyade -, à prendre le parti des chiites. On peut donc voir le commencement d'une activité iranienne chiite ou pro chiite durant les deux premiers siècles de l'Hégire, ce avant même l'avènement du califat abbasside, auquel de nombreux Iraniens prirent part.

Après Zeyd, son fils Yahyâ prit la tête de la révolte. Encore une fois, l'histoire rapporte l'existence d'un très grand soutien populaire, moins idéologiquement chiite que basé sur l'injustice subie par les descendants du Prophète, ainsi que la mise en parallèle de cette situation avec celle dont souffrait les non-Arabes, en particulier les Iraniens, qui voyaient une nette différence entre l'islam qu'on leur avait promis et celui qu'ils voyaient pratiquer par les Omeyyades.

La prise du pouvoir par les Abbassides opportunistes et leur utilisation des chiites

Avant de prendre le pouvoir, les Abbassides se présentèrent aux côtés des chiites, bien que sous un étendard indépendant. Cependant, en profondeur, ce n'était pas pour la famille du Prophète, mais uniquement pour prendre le pouvoir qu'ils firent preuve d'un opportunisme de haut vol, en préparant le terrain lentement mais sûrement, des décennies avant de passer à l'acte et de renverser les Omeyyades.

Pour eux, le Khorâssân iranien était le meilleur centre de rayonnement politique, un endroit d'où ils pouvaient procéder au renversement du califat omeyyade à leur propre profit. Le Khorâssân était grand, riche, historique, et un carrefour important de la région. Il était aussi surtout loin de la capitale omeyyade, donc difficile à contrôler, et l'influence de la noblesse perse, profondément chauvine et attachée au zoroastrisme qui s'y était réfugiée au moment de l'attaque musulmane, en avait fait le bastion de la liberté religieuse. C'était une région où la révolte anti-omeyyade pouvait facilement flamber. A l'époque, chaque grande région de l'empire islamique suivait une ligne de pensée particulière, par exemple le croissant fertile et l'Egypte étaient omeyyades, l'Irak était chiite alaouite, l'Arabie Saoudite avait encore son air de l'époque des deux premiers successeurs du Prophète, et ainsi de suite. Pour les pré-Abbassides, le Khorâssân, aujourd'hui département iranien, correspond dans ce texte au "Grand Khorâssân", en réalité une vaste région historique comprenant l'ensemble du Khorâssân iranien actuel, l'Afghanistan, le Tadjikistan et même une bonne partie de la Transoxiane. était encore apolitique, ni sunnite, ni omeyyade, ni même chiite. Ce terrain pouvait donc être préparé avec un peu de patience. Ainsi, à la base de la politique insidieuse des Abbassides, il y eut la stratégie de "l'information": les agents abbassides sillonnèrent le Khorâssân et les autres régions iraniennes aux sympathies chiites et "informèrent" les habitants des crimes et des exactions commises par les Omeyyades, les dépeignant sous leur jour le plus sombre - qui par ailleurs correspondait à la réalité.

Cette stratégie fut d'une efficacité absolue et rien d'autre ne permit autant de préparer les populations à un changement de califat. Mais ils servirent également à renforcer la place du chiisme en Iran. Cela dit, il ne s'agissait pas encore d'un chiisme défini comme tel. Quand le sixième Imâm chiite, l'Imâm Sâdeq, est invité à se rendre dans le Khorâssân, il refuse, en disant que les Khorâssânis ne sont pas encore ses chiites.

> Après la prise du pouvoir par les Abbassides et l'établissement de leur califat, ceux qui pensaient que les Abbassides soutenaient le chiisme se rendirent compte de leur méprise. Commença alors une très longue série de révoltes successives contre le nouveau califat.

Il faut, durant ces deux premiers siècles, rappeler la révolte du chiite Omeyyade, Abdullah Ibn Mu'âwiyah, qui, révulsé par les crimes de sa famille à l'encontre de celle du Prophète, fomenta en 744 une rébellion, favorablement accueillie et soutenue par les Iraniens. L'histoire rapporte la participation de chiites iraniens des régions de Fârs, Halvân, Dâmghân, Ispahan, Rey, Hamedân, Estakhr, Qom et Sistân. Ce furent les prédicateurs abbassides, pourtant en apparence œuvrant pour les chiites, qui étouffèrent cette rébellion dans le sang, et c'est le fameux Abou Moslem Khorâssâni, l'Iranien qui porta les Abbassides au pouvoir, qui tua l'Omeyyade et mit définitivement fin à la révolte chiite. Cette rébellion avait commencé dans la région arabe et chiite d'Irak, à Ctésiphon, l'ancienne capitale sassanide. Elle était donc en premier lieu appuyée par le chiisme irakien, et nul doute que si elle avait réussi, le chiisme se serait développé nettement plus vite et pas seulement en Iran.

Le chiisme dans le Khorâssân et ailleurs en Iran durant le IIe siècle de l'Hégire

Après la prise du pouvoir par les Abbassides et l'établissement de leur califat, ceux qui pensaient que les Abbassides soutenaient le chiisme se rendirent compte de leur méprise. Commença alors une très longue série de révoltes successives contre le nouveau califat. Parmi elles, on peut citer la grande révolte de Charik, qui commença à Boukhara et à laquelle participa la grande majorité des émirs locaux de toute la Transoxiane. Cette révolte, à laquelle plus de trente mille personnes en armes participèrent, fut réprimée dans le sang. Cependant, elle permet de voir que le chiisme même minoritaire, idée phare qui présidait à cette révolution avortée, était déjà bel et bien ancré dans la région.

Ces massacres systématiques, paradoxalement, contribuèrent grandement au développement souterrain du chiisme en Iran, en raison de la sympathie qu'il provoquait et surtout vu que l'Iran étant grand, de nombreux chiites venaient s'y réfugiaient avec des descendants des Prophètes. Ce qui donna par ailleurs naissance à la vénération et au respect dont bénéficient aujourd'hui encore les *Emâmzâdeh*, respect et vénération qui sont parmi les croyances iraniennes les plus profondes et les plus sacrées.

En tout cas, à partir de ces révoltes, presque toutes chiites, commencèrent les longs siècles de répression féroce du chiisme, qui rend impossible tout travail de statistiques concernant les populations chiites et sunnites, les chiites devant garder le secret sur leurs croyances pour échapper à la mort. Cependant, durant tout le califat abbasside, le chiisme ne cessa de se développer dans tous les pays sous domination abbasside, en particulier en Iran; les récits justement des persécutions terribles qu'ils subissaient, démontre que leur nombre ne faisait qu'augmenter au fil des années, malgré les atrocités. La mise à mort massive des chiites, qui devint politique d'Etat dès les premières années de l'établissement du califat abbasside, devint officielle à partir du califat de Mansour (754-775).

L'assassinat des chiites était une coutume non seulement acceptée mais approuvée, tuer un chiite était une "bonne action", à tel point que l'anecdote raconte: Quand le calife Mansour voulut tuer son premier chiite, son ministre lui dit *"Tu n'as jusqu'à maintenant tué aucun chiite. Aujourd'hui est donc un jour de grand honneur pour toi!"*

Ces massacres systématiques, paradoxalement, contribuèrent grandement au développement souterrain du chiisme en Iran, en raison de la sympathie qu'il provoquait et surtout vu que l'Iran étant grand, de nombreux chiites venaient s'y réfugiaient avec des descendants des Prophètes. Ce qui donna par ailleurs naissance à la vénération et au respect dont bénéficient aujourd'hui encore les *Emâmzâdeh*, respect et vénération qui sont parmi les croyances iraniennes les plus profondes et les plus sacrées.

Le massacre massif des chiites continua et même prit de l'ampleur jusqu'au califat de Ma'moun, lequel essaya de se rallier les chiites – les *Alavis*, tels qu'ils étaient alors nommés - et de répéter le scénario ayant présidé à la prise du pouvoir par les Abbassides: faire croire

que les chiites et les Abbassides étaient alliés. Son choix de proclamer le huitième Imâm chiite "dauphin" du califat après l'avoir sommé en Iran, suivait cette même logique.

La migration des descendants du Prophète en Iran et le développement du chiisme

Une autre raison qui poussa au développement du chiisme en territoire persan fut la migration des descendants du Prophète (*sâdât*) en Iran, certains ayant choisi cette terre pour des raisons de sécurité, puisqu'ils étaient pour la plupart chiites, et d'autres étant venus en Iran comme les autres Arabes, pour commencer une nouvelle vie. Pour les *sâdât* chiites comme pour d'autres personnes opprimées par les pouvoirs omeyyade puis abbasside, l'Iran représentait une vraie terre d'asile, en particulier en raison de la distance avec les centres du pouvoir, qui étaient en Syrie ou en Irak actuels. La géographie particulière de l'Iran, avec ses montagnes et ses régions difficiles d'accès, aidait encore plus ces personnes en danger à se cacher. Il suffit pour le comprendre de voir la somme de tombeaux de descendants du Prophète bâtis dans les régions montagneuses d'Iran. En tout cas, venus en Iran pour sauver leurs vies, ou pour y bâtir une vie meilleure, les *sâdât* étaient profondément respectés. Aujourd'hui encore, être *seyyed* est un titre au sens littéral, qui donne souvent droit à un respect particulier. Dans ces migrations, les villes d'ores et déjà à majorité chiite et les régions, telles que Qom, Rey, ou la côte nord iranienne qui longe la Caspienne, étaient plus attractives. Cette vague de migration commença dès le Ier siècle de l'Hégire, avant tout pour échapper aux exactions et aux massacres commis par les émissaires omeyyades, et prit de l'ampleur à partir du IIe siècle, quand simultanément à la continuation des persécutions anti-chiites, les chiites et les *sâdât* se rendirent compte du potentiel iranien pour s'opposer aux califats arabes. Cela dit, il faut préciser que durant ces premiers siècles, le chiisme était une tendance minoritaire en Iran, en particulier à l'est. Cependant, l'influence conjuguée de la propagande abbasside, qui mit 30 ans à préparer le terrain pour la prise du pouvoir par les Abbassides, et de la présence des *sâdât* chiites joua un rôle important dans le développement du chiisme et de la prise de conscience chiite en Iran.

La géographie particulière de l'Iran, avec ses montagnes et ses régions difficiles d'accès aidait encore plus ces personnes en danger à se cacher. Il suffit pour le comprendre de voir la somme de tombeaux de descendants du Prophète bâtis dans les régions montagneuses d'Iran.

Pour résumer la période des califats, les ères omeyyades et abbassides connurent les pires persécutions imaginables à l'encontre des chiites, contraignant ces derniers à suivre le principe de la *taghieh* (dissimulation et secret total sur leur croyance) pour pouvoir survivre. Ceci rend impossible l'établissement de statistiques, même imprécises ou incomplètes, sur l'état du chiisme en Iran durant les premiers siècles de l'Hégire. Cependant, manque d'informations ne signifie pas absence d'informations et il est possible de montrer que des populations chiites vivaient, plus nombreuses qu'on ne le pense, ici et là en Iran et que leur nombre ne cessa d'augmenter au fil du temps, situation qui

aboutit à l'officialisation du chiisme comme religion d'Etat en Iran à l'époque safavide.

Ainsi, bien que la persécution des chiites ait été un fait avéré et répandu, plusieurs fois avant les Safavides, des dynasties chiites virent le jour, peu ou prou puissantes, qui régnèrent sur un territoire plus ou moins vaste.

L'ensemble des régions côtières du nord de l'Iran possédait le potentiel géographique, politique et sécuritaire pour la formation d'un Etat chiite ou du moins, d'un important mouvement politique chiite. Finalement, au IIIe siècle de l'Hégire (IXe-Xe siècle), cette présence forte des chiites dans la région conduisit à la fondation d'une dynastie chiite locale, celle du Tabarestân.

Les plus importants gouvernements et dynasties chiites en Iran avant les Safavides

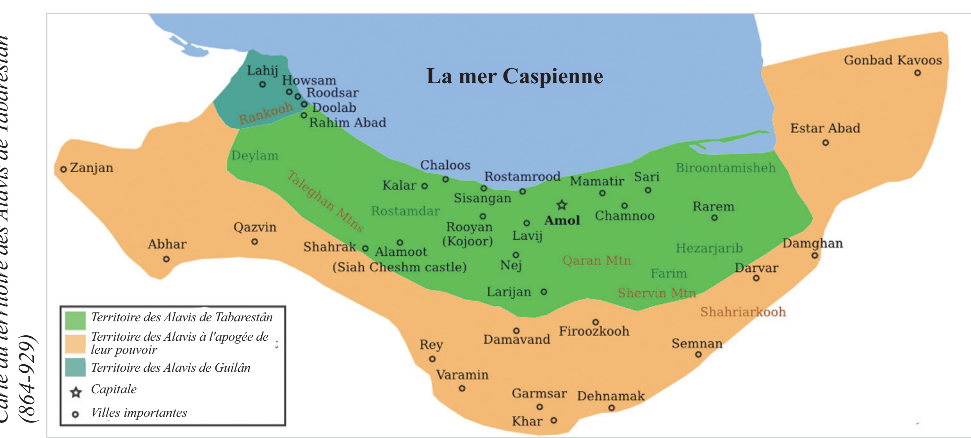
La dynastie chiite du Tabarestân

La pression des califes abbassides sur les *seyyed* chiites les poussa à prendre le chemin de l'Iran. Dans ce pays d'accueil, la région la plus abritée et inaccessible aux califes était sans doute la côte nord iranienne, séparée du reste du pays par la haute chaîne montagneuse d'Alborz. D'autre part, en raison justement de cette autarcie géographique, les habitants de cette région avaient une grande tolérance vis-à-vis de ces réfugiés arabes. Ainsi, l'ensemble des régions côtières du nord de l'Iran possédait le potentiel géographique, politique et sécuritaire pour la formation d'un Etat chiite ou du moins, d'un important mouvement politique chiite. Finalement, au IIIe siècle de l'Hégire (IXe-Xe siècle), cette présence forte des chiites dans la région conduisit à la fondation d'une dynastie chiite locale, celle du Tabarestân (le Tabarestân étant l'actuelle province iranienne de Mâzandarân). Ce même siècle marquant également la pire période de persécutions des chiites de la part des Abbassides, en particulier durant le règne du calife Al-Mutawakkil, de nombreux chiites se réfugièrent dans cette région.

Cette dynastie chiite prit le pouvoir en 864 et régna sur le Tabarestân jusqu'en 928.

La dynastie des Bouyides

Au début du Xe siècle, le califat abbasside d'Irak commença à s'affaiblir, offrant une occasion propice aux fils d'un



Carte du territoire des Alavis de Tabarestân (864-929)

simple pêcheur iranien, Bouyeh, de prendre le pouvoir lentement, d'une région à l'autre. Après avoir pris les villes de Rey, Ispahan et Shirâz, ces frères prirent le chemin de Bagdad, siège et capitale du califat abbasside. Le califat capitula rapidement et les fils de Bouyeh firent prisonnier le calife, mais sans chercher à se proclamer califes. En prenant le califat, ils avaient en réalité pris le contrôle de tout l'empire musulman et pour régner sur cet immense territoire, ils souhaitaient conserver le calife abbasside en tant que "chef spirituel" pour justifier religieusement et moralement leurs actes. Ainsi, à partir des Bouyides, le califat abbasside, malgré son poids religieux, ne fut plus guère qu'une marionnette aux mains des différentes dynasties régionales ou nationales.

Les Bouyides étaient certainement chiites. Plus d'un détail historique le prouve; mais la question demeure de la tendance chiite qu'ils suivaient. Étaient-ils chiites duodécimains? Et surtout, dans quelle mesure leur vision du chiisme était politique et "engagée"? Dans quelle mesure leur chiisme a guidé leurs choix politiques?

D'après les historiens, il est probable qu'ils aient tenu leur chiisme au second plan, pour garder une relation d'amitié et de solidarité avec la majorité des musulmans, sunnites.

Le Xe siècle est le siècle du développement politique évident du chiisme sous forme de gouvernements locaux et de dynasties plus ou moins marquantes. Le chiisme devient à cette époque officiellement reconnu dans plus d'une région. Ce siècle voit la prise du pouvoir par quatre dynasties chiites d'importance sur l'ensemble du monde musulman, les Bouyides en Iran et Irak, les Fatimides en Afrique du Nord, les Hamdâni dans le Croissant fertile et les Zeydis au Yémen. D'autres dynasties locales chiites virent également le jour. D'après de nombreux historiens, y compris des historiens de l'époque, trois de ces dynasties, y compris celle des Bouyides, ont laissé la pensée chiite se



Tombeau de Sheikh Sadough, Rey



Le dôme de Soltânieh - Tombeau de l'empereur Mohammad Khodâbandeh

développer en toute liberté, ce qui permit une importante poussée à la diffusion du chiisme.

La prédication chiite connut un net développement durant les 126 ans du règne bouyide et de très grands noms du chiisme tels que Sheykh Kolayni, Sheykh Sadough, Sheykh Mofid et autres, piliers de la pensée chiite, vécurent et purent rédiger leurs œuvres de référence durant cette période.

Ainsi, avec les Bouyides en Iran, les chiites se virent dans une sécurité relative et se lancèrent dans la compilation des écrits chiites. La prédication chiite connut un net développement durant les 126 ans du règne bouyide et de très grands noms du chiisme tels que Sheykh Kolayni, Sheykh Sadough, Sheykh Mofid et autres, piliers de la pensée chiite, vécurent et purent rédiger leurs œuvres de référence durant cette période.

La dynastie des Ilkhanides

Après la chute des Bouyides, ce fut de nouveau le tour des dynasties sunnites de régner et durant plusieurs siècles. Le chiisme, qui était désormais moins persécuté et avait déjà une place sociale acceptée et remarquée, fut développé et enseigné par les prédicateurs, les théologiens et les scientifiques chiites. La présence chiite était désormais si forte que le dernier calife abbasside eut un chancelier chiite reconnu, Ibn Alghami, collaborateur important du mathématicien, astronome, théologien et philosophe chiite, Khâdjeh Nassireddin Toussi.

Avec l'attaque mongole en 1257 et la prise de Bagdad par le Mongol Holaku, le califat abbasside,et les dynasties qui y étaient soumises disparurent, et les Mongols, qui allaient bientôt devenir les Ilkhanides de Perse, commencèrent à stabiliser leur pouvoir sur les territoires islamiques conquis.

Avec le temps, les rois ilkhanides se convertirent à l'islam. Etant religieusement tolérants, ils essayèrent de ne pas s'immiscer dans les débats opposant sunnites et chiites.

Ghâzân Khân, qui régna de 1294 à 1309, fut ainsi le premier ilkhanide Mongol à pencher nettement pour le chiisme. Tous les historiens acceptent ce fait, certains estimant même qu'il officialisa son chiisme durant son règne.

Avec sa mort en 1309, son frère et dauphin prit le pouvoir sous le nom d'Uljaïtu, signifiant en persan "Soumis à Dieu" et c'est sous ce nom que les Iraniens le connaissent: Soltân Mohammad Khodâbandeh.

Dès avant l'attaque mongole, le chiisme s'était à ce point développé que les débats religieux entre chiites et sunnites avaient désormais libre cours. Nous étions alors loin de la persécution massive des chiites des premiers siècles de l'islam. Le sultan ilkhanide, assistant à ces débats, ne put se décider. Finalement, il raconta avoir vu en rêve le premier Imâm chiite et devint officiellement chiite.

L'intérêt du roi Mohammad Khodâbandeh pour sa nouvelle foi le poussa à inviter des savants religieux et des théologiens chiites depuis d'autres territoires chiites tels que l'Irak. Ceci permit au chiisme iranien de connaître de nouveaux développements. Après cela, la nouvelle de la "conversion" du sultan au chiisme se répandit rapidement et il fut "conseillé" à tous ses sujets de se convertir également au chiisme, conseil qui se vit opposer une nette résistance un peu partout dans l'empire, jusqu'à ce qu'un décret du sultan lui-même précise que la conversion au chiisme devait rester facultative.

Le choix du chiisme par ce sultan est un évènement majeur dans l'histoire du chiisme iranien, puisqu'il officialisa désormais cette branche de l'islam et l'érigea au même rang que le sunnisme dans le pays, ce qui favorisa plus tard l'officialisation du chiisme comme religion d'Etat.

Le choix du chiisme par ce sultan est un évènement majeur dans l'histoire du chiisme iranien, puisqu'il officialisa désormais cette branche de l'islam et l'érigea au même rang que le sunnisme dans le pays, ce qui favorisa plus tard l'officialisation du chiisme comme religion d'Etat.

Les émirs Sarbedârân

Dans la partie centrale du Khorâssân, aux alentours de la ville de Sabzevâr, un Etat naquit en 1337 avec la prise de



L'empereur ilkhanide Ghâzân étudiant le Coran

Sabzevâr. Cet Etat, relativement grand, s'étendait à l'est jusqu'à la ville de Neyshâbour et à l'ouest jusqu'à Dâmghân et Gorgân (au nord ouest). C'était l'émirat des Sarbedârân. Ces derniers avaient annoncé comme politique officielle la poursuite de la "voie de la Vérité", en un mot, du chiisme, et avaient choisi la ville de Sabzevâr, très vieux bastion chiite, comme capitale. Ces émirs avaient une relation quasi politique avec les mystiques chiites et les pros chiites de toutes sortes. Ils encouragèrent également fortement les arts et les lettres apologétiques chiites. Ils avaient aussi des contacts avec les savants chiites non-Iraniens, en particulier ceux du Jabal Amel libanais qu'ils invitèrent au Khorâssan. C'est en raison de ces invitations, entre autres, que l'un des grands doctes chiites, Shahid Avval, dédia son ouvrage majeur *Al-Lom'at al-Damashghyya* à l'émir Ali Moayyed Sarbedâri et qu'il l'envoya au Khorâssân pour que les habitants puissent suivre ses fatwas. Cependant, encore une fois, il est impossible de savoir avec exactitude quelle était la tendance chiite suivie par les Sarbedârân.



La conversion de Ghâzân à l'islam, Jâme'-ol-Tavârikh *de Rashid al-Din*

La dynastie des Gharâghouyounlou

Cette dynastie relativement importante fut contemporaine des Timourides et régna à l'ouest de l'Iran, en Azerbaïdjan et en Irak. Le chiisme également important qui imprégnait la politique étatique de cette dynastie joua également un rôle décisif dans le chiisme officiel des Safavides.

Nous ne reviendrons pas sur les Safavides, durant l'ère desquels le chiisme devint finalement la religion d'Etat en Iran, avec bien sûr parfois des résistances importantes de la part de la population, d'autant plus que le chiisme des Safavides était surtout un moyen de regroupement politique et non une croyance aussi sincère qu'elle le paraissait.

Cela dit, durant les Safavides, le chiisme devint finalement la religion d'Etat en Iran et l'est demeurée jusqu'à aujourd'hui. Toutes les dynasties postérieures aux Safavides, les Afsharides, les Zands, les Qâdjârs, etc., ont également été chiites duodécimaines.

Ainsi, nous pouvons conclure que le chiisme, qui n'est pas né en Iran, y a pourtant trouvé un excellent terrain pour se développer. Les vexations incessantes n'empêchèrent pas les Iraniens de trouver dans cette branche de l'islam la réponse à leurs aspirations spirituelles. ■

Qom, la plus ancienne ville chiite de l’Iran

Djamileh Zia



Madresseh Ma'soumieh, Qom

Photos: Mostafâ Merâji

Qom fut conquise en l’an 23 de l’Hégire par une armée d’Arabes musulmans dirigée par Abou Moussa Ash’ari. Près de six mille membres du clan Ash’ari s’installèrent à Qom en l’an 93 de l’Hégire. Ils étaient chiites et firent de cette ville un lieu de refuge pour les musulmans qui soutenaient les descendants de l’Imâm 'Ali et s’opposaient aux califes omeyades et abbassides. Qom devint à partir du milieu du IIe siècle de l’Hégire un important centre de théologie chiite, et reste encore aujourd’hui l’un des centres les plus importants du chiisme duodécimain dans le monde.[1]

Les villes chiites de l’Iran au cours des premiers siècles de l’Hégire

C’est à partir du règne des Safavides, au IXe siècle de l’Hégire, que le chiisme duodécimain est devenu religion d’Etat et s’est propagé en Iran. Avant cette période, l'Iran était majoritairement sunnite; seuls les habitants de quelques régions en Iran étaient chiites. Au cours des trois premiers siècles de l’Hégire, les Iraniens chiites vivaient essentiellement dans trois régions: au nord de l’Iran dans les provinces de Deylamân (correspondant globalement à l’actuelle province de Guilân) et de Tabarestân (correspondant à l’actuelle province de Mâzandarân); au nord-est de l’Iran dans la région correspondant à la province du Khorâssân, en particulier à Beyhagh correspondant à l’actuelle ville de Sabzevâr; à Qom et ses alentours.[2]

La partie occidentale de l’empire sassanide (située en Mésopotamie et correspondant à l’Irak actuel) fut la première région de l’empire conquise par les Arabes

musulmans, qui y fondèrent les villes de Koufa et de Bassora pour s'y installer. La conquête du reste de l'empire sassanide se fit progressivement, en plusieurs siècles, avec plus ou moins de résistance selon les régions. Dans la partie orientale de l'empire sassanide (correspondant à l'Iran actuel), Qom fut la première ville où il n'y eut d'emblée que des chiites duodécimains. Cette spécificité de Qom est liée au fait que les Arabes qui s'y sont installés étaient des partisans de l'Imâm 'Ali et de ses descendants.

Qom était une ville à l'époque des Sassanides

Dans les livres sur le chiisme en Iran, il est souvent écrit que Qom n'existait pas en tant que ville quand les Arabes s'y sont installés, ce qui est faux car de nombreux textes historiques et les découvertes archéologiques montrent que Qom était une ville importante au cours de la période préislamique. Elle a été détruite par Alexandre lors de la chute de l'empire achéménide (en 330 av. J.-C.) et elle est restée en état de ruine jusqu'au règne de Ghobâd Ier (roi sassanide, 488-496 et 499-531) qui, de retour de chez les Hephtalites, trouvant la ville en ruine, donna l'ordre de la reconstruire. Cette ville fut nommée dès lors *Virân abad-e kard-kavâd* (expression qui signifie «la ville en ruine que Ghobâd a reconstruite»), et ce jusqu'au règne de Yazdguerd III. Dans les textes historiques, il est mentionné qu'au cours de la bataille de Ghâdessieh (ou Qadisiyya, en 636 de l'ère chrétienne), une armée de 25 000 soldats dirigée par Shirzâd, gouverneur de Qom et de Kâshân, était venue pour soutenir l'armée de l'Iran; de même, dans la bataille de Nahâvand (en 642 de l'ère chrétienne), 20 000 soldats à cheval venus de Qom et de Kâshân étaient présents dans l'armée de l'Iran, et après la défaite des Iraniens, le gouverneur de Qom alla à Ispahan pour y rencontrer le roi Yazdguerd III (632-651). Des historiens ont écrit que lors de l'attaque des arabes à Qom, cette ville était si grande que les hommes mobilisés uniquement des villages avoisinants étaient près de 4000, et ils avaient chacun un domestique, un boulanger et un cuisinier. L'auteur de *Târikh-e Qom* (livre sur l'histoire de Qom



Madresseh Abâ Sâleh, Qom


Madresseh Ma'soumieh

écrit en 385 de l'Hégire) écrit lui aussi que la ville de Qom existait à l'époque sassanide. Il existe encore de nos jours, dans les environs de Qom, les ruines de nombreux temples du feu et autres monuments zoroastriens.[3]

Les Ash'ari

Qom fut conquise en l'an 23 de l'Hégire par Abou Moussa Ash'ari. Les Ash'ari étaient originaires du Hedjâz (région occidentale de la péninsule de l'Arabie) et s'étaient installés à Koufa après la conquête de la partie occidentale de l'empire sassanide.[4] En 93 de l'Hégire, plusieurs membres de cette famille se réfugièrent à Qom pour fuir l'oppression des califes omeyades.[5] Ils y entreprirent des constructions, entre autre un nouveau rempart pour la ville, plus solide que le précédent et qui faisait entrer la rivière Anâr dans l'enceinte de la ville.[6]

L'auteur de *Târikh-e Qom* est le principal narrateur de l'arrivée et de l'installation des Arabes Ash'ari dans la région de Qom. On peut conclure, en lisant cet auteur, que des Iraniens vivaient dans cette région, mais les Arabes les ont expulsés de la ville ou les ont tués à la suite d'un conflit avec eux.[7] Les Ash'ari

> Dans la partie orientale de l'empire sassanide (correspondant à l'Iran actuel), Qom fut la première ville où il n'y eut d'emblée que des chiites duodécimains. Cette spécificité de Qom est liée au fait que les Arabes qui s'y sont installés étaient des partisans de l'Imâm 'Ali et de ses descendants.

étaient dès le départ des chiites duodécimains, et avaient des contacts avec les descendants de l'Imâm 'Ali. Ils sont même cités à plusieurs reprises dans les livres chiites comme les compagnons des Imâms. La famille Ash'ari changea de nom plus tard et s'appela Qomi.[8]

Les Ash'ari, en prenant le contrôle de la ville de Qom, firent de celle-ci un refuge pour les descendants et les partisans de l'Imâm 'Ali. Ces derniers, pourchassés par les califes omeyades et



Madresseh Feyzieh, Qom

abbassides au cours des premiers siècles de l'Hégire, vinrent en Iran et s'installèrent dans les régions où les habitants étaient accueillants à leur égard. Il existe même des *hadiths* dans lesquels l'Imâm Ja'far Sâdeq cite la ville de Qom et la considère comme un refuge pour les chiites. Les textes historiques mentionnent de nombreuses révoltes des habitants de Qom contre les envoyés des califes.[9]

Les Ash'ari, en prenant le contrôle de la ville de Qom, firent de celle-ci un refuge pour les descendants et les partisans de l'Imâm 'Ali. Ces derniers, pourchassés par les califes omeyades et abbassides au cours des premiers siècles de l'Hégire, vinrent en Iran et s'installèrent dans les régions où les habitants étaient accueillants à leur égard.

L'histoire de Qom au cours de ces dix derniers siècles

Les soulèvements successifs des habitants de Qom, matés à chaque reprise, se répétèrent jusqu'à l'arrivée au pouvoir des Bouyides, qui étaient des chiites iraniens originaires de Lâhijân (ville située dans la province de Guilân). Les Bouyides donnèrent de l'importance à la ville de Qom et favorisèrent le développement de cette ville. C'est à l'époque des Bouyides que *Târikh-e Qom*, qui est le premier livre ayant pour thème l'histoire de Qom, fut rédigé.[10]

Les habitants de Qom restèrent chiites au cours des siècles suivants. Au temps des Seldjoukides (aux Ve et VIe siècles de l'Hégire) les habitants de Qom devinrent très actifs sur la scène politique et obtinrent des fonctions étatiques importantes.

Qom fut complètement détruit lors de l'attaque des Mongols, puis des souverains mongols convertis à l'islam tentèrent de reconstruire cette ville, qui fut de nouveau attaquée et ses habitants massacrés un siècle et demi plus tard par Tamerlan. Des historiens du VIIIe siècle de l'Hégire mentionnent que les habitants de Qom sont des chiites duodécimains fanatiques. En 909 de l'Hégire, l'armée

du roi safavide Ismaïl Ier conquit la ville de Qom. Les Safavides portèrent une attention particulière à cette ville, qui devint un centre important et dynamique du chiisme. Au cours de l'attaque des tribus afghanes (à la fin du règne des Safavides) Qom, devenue une ville de garnison de l'armée afghane, subit encore une fois des dommages importants. Le roi Fath-Ali Shah Qâdjâr entreprit des travaux de rénovation des bâtiments importants de Qom, en particulier du mausolée de Hazrat-e Ma'soumeh, sœur de l'Imâm Rezâ. Après la Révolution de 1979, l'importance de Qom s'accrut en tant que centre d'enseignement du chiisme.[11]

Qom, lieu d'enseignement du chiisme duodécimain depuis le IIe siècle de l'Hégire

Qom est un centre d'enseignement du chiisme depuis l'Imâm Ja'far Sâdeq. De nombreux spécialistes des *hadiths*, au cours du IIe et du IIIe siècle de l'Hégire, étaient natifs de Qom ou y habitaient. C'est vers le milieu du IIe siècle de l'Hégire que l'école de théologie chiite de Qom devança, par son importance, l'école de Koufa.[12] L'installation de l'Imâm Rezâ en Iran, en l'an 200 de l'Hégire, et l'inhumation de Hazrat-e Ma'soumeh, sa sœur, à Qom un an plus tard firent de cette ville un pôle d'enseignement du chiisme.

> Après la Révolution de 1979, les activités du *Howzeh Elmieh* entrèrent dans une nouvelle phase et prirent un grand essor. Actuellement, plus de quarante mille étudiants en théologie (iraniens et étrangers) résident à Qom et les écoles de théologie de cette ville sont dotées des moyens technologiques les plus modernes.

Au cours des Ve et VIe siècles de l'Hégire (à l'époque des Seldjoukides), Qom fut un centre important d'enseignement de la théologie chiite, avec des écoles dotées de moyens suffisants, des enseignants et des exégètes de qualité et des bibliothèques remplies



Madresseh Hojjatieh, Qom


Madresseh Jahânguir Khân; Qom

de livres à propos des différents ordres religieux. Au temps des Safavides, le chiisme duodécimain devint religion d'Etat en Iran. Les écoles de théologie de Qom étaient actives et des théologiens célèbres tels que Mollâ Sadrâ, Mollâ Mohsen Feyz, 'Allâmeh Lahiji, Sheikh Bahâ'i y enseignèrent. Les bâtiments des écoles furent restaurés et de nouveaux bâtiments furent construits.

L'installation de l'Imâm Rezâ en Iran, en l'an 200 de l'Hégire, et l'inhumation de Hazrat-e Ma'soumeh, sa sœur, à Qom un an plus tard firent de cette ville un pôle d'enseignement du chiisme.

On peut dire que le *Howzeh Elmieh* de Qom (nom attribué à l'institution responsable de l'enseignement du chiisme et de ses différents principes à Qom) date de l'époque safavide. L'ayatollâh 'Abdolkarim Hâeri, qui vivait à Qom à l'époque des Qâdjârs, donna une structure plus cohérente aux enseignements. Ensuite, avec les efforts de l'ayatollâh Boroujerdi, les activités du *Howzeh Elmieh* prirent de l'essor, et les écoles, les bibliothèques, les publications concernant les différentes branches de la théologie islamique devinrent très actives. Après la Révolution de 1979, les activités du *Howzeh Elmieh* entrèrent dans une nouvelle phase et prirent un grand essor. Actuellement, plus de quarante mille étudiants en théologie (iraniens et étrangers) résident à Qom et les écoles de théologie de cette ville sont dotées des moyens technologiques les plus modernes.[13] L'objectif principal du *Howzeh Elmieh* est d'apprendre aux étudiants les différents domaines de la théologie et du droit islamiques, en se basant principalement sur les enseignements de l'Imâm Ja'far Sâdeq, et de favoriser leur diffusion dans le monde. Le *Howzeh Elmieh* a également des dizaines de centres de recherche.[14]

Les écoles de théologie qui existent actuellement à Qom sont toutes sous l'égide du *Howzeh Elmieh*. Quelques unes d'entre elles sont très anciennes, d'autres ont été construites récemment. Parmi les plus anciennes, citons la *Madresseh Razavieh*. Il semble que l'Imâm Rezâ y résida quelques jours lors

de son voyage vers le Khorâssân. La *Madresseh Jahânguir Khân* (également appelée *Madresseh Nâsseri*) date de l'époque safavide. De nombreux théologiens célèbres y ont fait leurs études. La *Madresseh Ghiâssieh* est ce qui reste d'une célèbre et grande école du VIIIe siècle de l'Hégire qui, selon une autre version, fut construite par ordre du vizir du sultan seldjoukide Sanjar en 547 de l'Hégire. La *Madresseh Feyzieh* est parmi les écoles de théologie les plus célèbres du monde. Cette école remplaça la *Madresseh Astâneh* au début du XIIIe siècle de l'Hégire. Celle-ci fut construite vers le milieu du VIe siècle de l'Hégire et fut restaurée sous les Safavides. Gholâm-Hossein Feyz Kâshâni, un grand mystique, y étudia la théologie, et c'est pour cela qu'on appela cette école *Feyzieh*. Les écoles construites au cours de ces dernières décennies sont la *Madresseh Hojjatieh*, construite en 1987, qui est l'une des plus grandes écoles de théologie de Qom (elle est consacrée actuellement aux étudiants non Iraniens) et la *Madresseh Ma'soumieh*, construite en 1981 et utilisée depuis 1988.[15] ■


Grande Mosquée de Qom

1. Dans cet article, la plupart des dates sont en calendrier musulman. Pour les convertir en dates du calendrier chrétien, il faut ajouter six siècles à ces dates.
2. L'article intitulé *Shahr-hâye shi'eh-neshin dar Irân* (les villes chiites en Iran), consulté sur le site *Andisheh Qom* rattaché au *Howzeh Elmieh* le 5 oct 2011 à l'adresse www.andishehqom.com.
3. Nobân, Mehr-ol-Zamân, *Simâye mirâs-e farhangui-ye ostân-e Qom* (Panorama de l'héritage culturel de la province de Qom), édité par l'Organisation de l'Héritage Culturel de l'Iran, Téhéran, hiver 1381 (2003), pp. 21-22.
4. L'article intitulé *Târikh-e tashayo' dar Qom* (L'histoire du chiisme à Qom), consulté sur le site *Andisheh Qom* rattaché au *Howzeh Elmieh* le 5 oct 2011 à l'adresse www.andishehqom.com.
5. L'article intitulé *Shahr-e moghaddas-e Qom dar gozar-e târikh* (La ville sainte de Qom au cours de l'histoire), consulté sur le site *Andisheh Qom* rattaché au *Howzeh Elmieh* le 5 oct 2011 à l'adresse www.andishehqom.com.
6. Nobân, Mehr-ol-Zamân, *Op.Cit.*, p.24.
7. Târikh-e tashayo' dar Qom (L'histoire du chiisme à Qom), *Op. Cit.*, Selon une autre version historique, après le soulèvement de Mokhtâr en 67 de l'Hégire, un groupe de musulmans appartenant au clan des Bani Assad immigra à Qom et s'y installa. Dans d'autres écrits, il est fait mention de l'arrivée du clan des Mazhej avant les Ash'ari à Qom.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. *Shahr-e moghaddas-e Qom dar gozar-e târikh*, Op.Cit.
11. Ibid.
12. Nobân, Mehr-ol-Zamân, *Op.Cit.*, p 25.
13. L'article intitulé *Qom va Howzeh Elmieh* (Qom et le Howzeh Elmieh), consulté sur le site *Andisheh Qom* rattaché au *Howzeh Elmieh* le 5 oct 2011 à l'adresse www.andishehqom.com.
14. Ibid.
15. Nobân, Mehr-ol-Zamân, *Op. Cit.*, pp. 132-138.

Aux origines du chiisme

Hodâ Sadough

A l'aube du VIIe siècle, l'islam fut présenté comme l'accomplissement d'un système de valeurs divines venant mettre un terme au cycle des révélations. D'un point de vue social, l'islam a eu un rôle important dans l'unification autour de valeurs communes d'un peuple divisé en de multiples clans (*qabâ'il*) et connaissant des affrontements incessants. Sur le plan humanitaire, il suffit d'indiquer qu'avant l'apparition de l'islam, les Arabes avaient la réputation d'enterrer leurs filles vivantes. L'étude de l'évolution sociale et de la pensée de la communauté vivant dans la péninsule arabique durant la période de la révélation reste un domaine important de recherches pour les chercheurs s'intéressant au rôle des religions dans la formation des grandes civilisations.



"Ali est le vali de Dieu", œuvre de Rezâ Badr-os-Samâ'

Néanmoins, après la mort du Prophète, certaines divergences qui avaient été enterrées grâce à son leadership se firent à nouveau jour. Ce départ provoqua la première crise historique au sein de la jeune communauté, en posant la question centrale de la modalité de la continuité de l'islam. La question de succession du Prophète fut donc à l'origine d'une sérieuse rupture dont les conséquences se perpétuent jusqu'à nos jours.

Cette divergence d'opinion se centralisait plus précisément sur l'éventualité d'élire le successeur du Messager de Dieu ou bien de savoir si celui-ci n'avait pas lui-même choisi son successeur. Certains rejetaient l'éventualité d'un successeur élu, précisant que le successeur du Prophète, dont la prophétie provenait d'une volonté divine, ne pouvait être soumis au suffrage et que seul le Prophète, en tant que messager de Dieu, disposait de légitimité pour désigner son propre successeur. Une partie affirmait ainsi qu'il avait écarté toute incertitude sur cette question à la fin de son dernier pèlerinage, lorsqu'il avait rassemblé les pèlerins à Ghadir-e-Khomm et y avait fait un discours dans lequel il avait officiellement nommé 'Ali Ibn Abi Tâleb comme son successeur, tout en demandant que ses paroles soient rapportées à tous ceux qui n'étaient pas présents. Quelques semaines après cet événement, le Prophète s'éteint suite à une fièvre douloureuse. De telles affirmations furent cependant réfutées par d'autres qui soutenaient que le Prophète n'avait désigné aucun successeur lors de son discours de Ghadir-e-Khomm, et avait laissé au peuple le soin de décider de son avenir. Cette divergence était liée à deux formes d'interprétation

du mot *mowlâ*, dont il avait qualifié 'Ali, et qui était au centre de la querelle parmi les musulmans.

Ghadir-e-Khomm

Le 18 Zil Hajja 632, sur le chemin du retour de son dernier pèlerinage qui est connu dans l'histoire comme le *Hajjat al-Widâ'* ou "le pèlerinage d'adieu", le Prophète annonça aux pèlerins qui l'accompagnaient qu'il avait reçu une révélation importante de Dieu, et qu'il ferait une halte à un endroit appelé Ghadir Khomm. Lorsque les pèlerins y furent rassemblés, le Prophète transmit le message qui lui avait été révélé: "*Ô Messager, transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué Son message. Et Dieu te protégera des gens. Certes, Dieu ne guide pas les gens mécréants.*" (Coran, 5:67)

Le Prophète déclara par la suite le cœur du message: "*Man kuntu Mowlâhu, fahaza 'Ali Mowlâhu*" qui signifie "Qui me reconnaît comme son *Mawlâ*, doit reconnaître 'Ali comme son *Mawlâ*".

Les chiites s'appuient largement sur cette affirmation pour justifier la succession incontestable de l'Imâm 'Ali. Cependant, le mot *mawlâ* a de nombreuses significations en arabe. Alors que les chiites prennent le sens de «maître» ou guide, certains savants sunnites affirment que le mot signifie «ami» et insistent que Muhammad voulait simplement dire que toute personne qui était son ami devrait aussi lier cette amitié à 'Ali. Une telle information apparaît cependant infondée: tout d'abord parce que le Prophète Mohammad a cité ce verset avant de dire la fameuse phrase présentant 'Ali comme sont *mawlâ*: "*Le Prophète a plus de droit (awlâ*, venant de la même racine que *mawlâ) sur les croyants qu'ils n'en ont sur eux-mêmes*" (33:6) qui évoque clairement la notion d'autorité, et non d'amitié. La façon de transmettre le message, le fait qu'il ait été l'objet d'une révélation et que le

Le 18 Zil Hajja 632, sur le chemin du retour de son dernier pèlerinage qui est connu dans l'histoire comme le *Hajjat al-Widâ'* ou "le pèlerinage d'adieu", le Prophète annonça aux pèlerins qui l'accompagnaient qu'il avait reçu une révélation importante de Dieu, et qu'il ferait une halte à un endroit appelé Ghadir Khomm.

Prophète ait arrêté l'ensemble des pèlerins pour le leur transmettre, invalide également la supposition qu'il puisse s'agir d'une simple déclaration d'amitié: quel serait alors le sens d'un tel cérémonial?

Le califat

Au lendemain du décès du prophète, alors que l'Imâm 'Ali, des membres du clan des Bani Hâshem, ainsi que quelques autres compagnons étaient occupés à préparer l'enterrement, les *ansâr*, c'est-à-dire les du prophète de l'islam originaires de Médine, se réunirent dans la Saqifa des Bani Sâ'ïda afin de débattre de la succession du Prophète. Cette nouvelle se propagea très vite dans toute la ville. Les *mohâjerin*, c'est-à-dire ceux qui avaient émigré de La Mecque à Médine, se rendirent aussitôt à la réunion pour proclamer leur droit à la succession. A la vue de l'assemblée, 'Omar Ibn-e Khattâb, un compagnon proche du Prophète, réussit à convaincre les autres membres qu'Abou Bakr, l'un des plus vieux compagnons du Prophète, pourrait assurer cette succession de la meilleure

façon. Le lendemain, un nombre important de personnes se rassembla à la mosquée pour lui prêter serment d'allégeance. Le choix d'Abou Bakr fut cependant contesté par les partisans de 'Ali, cousin et gendre du Prophète, qui soutenaient qu'il avait été désigné comme successeur et était à ce titre le seul héritier légitime du Prophète.

A la vue de l'assemblée, 'Omar Ibn-e Khattâb, un compagnon proche du Prophète, réussit à convaincre les autres membres qu'Abou Bakr, l'un des plus vieux compagnons du Prophète, pourrait assurer cette succession de la meilleure façon. Le lendemain, un nombre important de personnes se rassembla à la mosquée pour lui prêter serment d'allégeance.



Ghadir-e Khomm et la désignation de l'Imâm 'Ali comme le successeur du prophète Mohammad, œuvre de Rezâ Badr-os-Samâ'

Abou Bakr devint ainsi le premier calife de la communauté islamique. A la différence du Prophète qui était surnommé *Rasoul Allah* (Messager de Dieu), il fut surnommé *khalifat rasoul Allah* (le calife du Messager de Dieu). La chaire du Prophète fut désormais réservée aux discours du calife.

Avant sa mort, Abou Bakr proposa 'Omar comme son remplaçant au titre de deuxième calife. Celui-ci lui succéda en 634 et fut surnommé *khalifat khalifat rassoul Allah*, (le calife du calife du Messager d'Allah). Six ans plus tard, 'Omar fut assassiné à la mosquée de Médine. Cependant, avant sa mort, il avait chargé un groupe de six membres d'élire le prochain calife, continuant ainsi à nier toute légitimité à la famille du Prophète. Ces derniers désignèrent 'Othmân qui, comme son prédécesseur, fut assassiné. Après l'assassinat du troisième calife, les musulmans désignèrent unanimement l'Imâm 'Ali comme leur quatrième calife.

Le califat de l'Imâm 'Ali coïncida avec le règne de Mo'âwiya. Ce dernier était le fils d'Abou Sofiân, un descendant des Omeyyades, qui assumait la gouvernance de la Syrie et refusa de se soumettre à l'autorité de l'Imâm 'Ali. Il se révolta contre l'Imâm en organisant une insurrection contre lui qui aboutit à la bataille de Siffin (657). Au cours de cette bataille, Mo'âwiya ourdit un complot et proposa un arbitrage pour régler le conflit les opposant. L'Imâm 'Ali accepta la proposition et désigna Abou Mousâ Asha'ri comme son représentant, tandis

que Mo'âwiya désigna Amr-e 'As, de caractère opportuniste et tricheur. A la suite de différentes intrigues, Mo'awiya réussit finalement à écarter son adversaire en transgressant l'accord conclu lors de cet arbitrage.

Cet événement eut pour conséquence l'apparition de divergences parmi les fidèles de l'Imâm 'Ali: le groupe le plus extrémiste d'entre eux, connu sous le nom des Khavârej, le critiqua pour avoir accepté l'arbitrage et se sépara de lui. Après le martyre de l'Imâm 'Ali, Moâ'wiya devint calife et établit le siège de son pouvoir en Syrie. Damas devient alors la capitale de la communauté musulmane et du nouvel empire.

Certains historiens réduisent le conflit politico-religieux entre Mo'âwiya et l'Imâm 'Ali à une simple rivalité familiale pour le pouvoir, étant donné que 'Ali ibn Abi Tâleb ainsi que le Prophète étaient des descendants de la famille Hâshem. Mo'âwiya était par ailleurs l'un des descendants de 'Abd al-Shams, frère de Hâshem. Par conséquent, le Prophète, son cousin 'Ali ainsi que les Omeyyades, dont Mo'âwiya, étaient issus de même famille. Selon cette hypothèse – erronée – de la rivalité familiale, Mo'âwiya cherchait à écarter l'Imâm 'Ali pour s'approprier l'héritage du message du prophète Mohammad. Il faut cependant rappeler qu'à l'aube de la révélation du Coran, Abou Sofiân, le père de Mo'âwiya, fut l'un des premiers opposants à la révélation du prophète Mohammad, et organisa une lutte acharnée contre le Prophète et les croyants. Ce n'est qu'au moment où il était sur le point de perdre la face qu'il se convertit.

D'après les chiites, Mo'âwiya a usurpé le califat qui revenait aux descendants de la famille du Prophète et a introduit des déviations sans précédent dans l'islam.

L'autorité des Omeyyades, qui dura presque 90 ans, fut finalement ébranlée par Abou Moslem Khorâssâni, commandant perse, qui se révolta pour mettre fin à cette dynastie. Abou Moslem Khorâssâni était un descendent du prophète Mohammad, c'est-à-dire le petit fils de 'Abbâs ibn 'Abd al-Muttalib, l'oncle du prophète. En tant que descendants de l'oncle du prophète, les Abbassides se considéraient comme les véritables successeurs de Mohammad, par opposition aux Omeyyades qui étaient issus d'un clan distinct de celui Mohammad. Grâce à leurs liens familiaux avec le Prophète et leur apparent attachement à sa famille – qui se révéla n'être qu'une manœuvre leur permettant d'accéder au pouvoir par la suite -, les Abbasides gagnèrent le soutien des chiites dans la lutte contres les Omeyyades. Le règne des Abbassides fut marqué par des persécutions sans fin contre les chiites et le martyre de leurs Imâms. Il faudra attendre plusieurs siècles pour que le chiisme se voit reconnaître le statut officiel de religion d'Etat, dans l'Iran safavide. ■

En tant que descendants de l'oncle du prophète, les Abbassides se considéraient comme les véritables successeurs de Mohammad, par opposition aux Omeyyades qui étaient issus d'un clan distinct de celui Mohammad. Grâce à leurs liens familiaux avec le Prophète et leur apparent attachement à sa famille – qui se révéla n'être qu'une manœuvre leur permettant d'accéder au pouvoir par la suite -, les Abbasides gagnèrent le soutien des chiites dans la lutte contres les Omeyyades.

Pourquoi a-t-on besoin d'un Imâm? La philosophie de l'Imâmat selon les croyances chiites

Amélie Neuve-Eglise

"*Si vous comptiez les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer*" (Coran; 16:18)

Si le chiisme a fait l'objet d'attaques en tout genre au cours de son histoire, l'assaut le plus virulent qui lui fut adressé se situe sans doute au niveau du dogme: le rang qu'il accorde aux Imâms porterait atteinte à l'unicité et la seigneurie divines, tandis que le concept de *wilâyat* remettrait en cause le principe même de la fin de la prophétie scellée par Mohammad. Au sein des différentes écoles de l'islam, la critique est souvent formulée en ces termes: si Dieu a envoyé un prophète et révélé un livre qui se présente comme étant un "*éclaircissement de toute chose*" (16:89), pourquoi aurait-on besoin d'un Imâm?

Au cours de cet article, nous allons évoquer plusieurs raisons qui, selon les chiites, justifient la nécessité de l'existence d'un légataire (*wasî*) et d'un successeur à la suite d'une révélation prophétique. Nous devons à ce titre rappeler qu'en tant que l'un des cinq principes fondamentaux du chiisme, l'Imâmat[1] n'est en premier lieu pas une affaire de foi mais d'intellect: le croyant doit d'abord accepter *rationnellement* la nécessité de l'existence d'un Imâm succédant à la prophétie avant de suivre une personne particulière revendiquant le titre d'Imâm. Cette dimension rationnelle à la source de l'existence de l'Imâmat a été évoquée dans l'article intitulé "Qu'est-ce que le chiisme?" publié dans ce même numéro. Suivant une logique de complémentarité, le présent article vise à expliciter davantage les raisons justifiant l'existence des Imâms en nous basant notamment sur différents aspects de leur vie à la lumière du contexte historique de chaque époque.

Cette présentation permettra également de souligner l'ampleur du rôle dévolu à l'Imâm, couvrant des domaines aussi variés que l'exégèse, la cosmologie, la métaphysique mais aussi le droit, la politique, etc.; cette diversité ne faisant que refléter les différentes dimensions de l'existence de l'Imâm, à la fois terrestre et extérieure (*zâheri*), mais aussi spirituelle et suprasensible (*bâteni*). Il faut enfin rappeler que selon un point de vue chiite, les Imâms sont des hommes parfaits et préservés de toute erreur, la plus haute manifestation des noms de Dieu sur terre. Toute pensée ou écrit à leur propos est donc condamné à ne saisir qu'un aspect limité de leur personnalité.

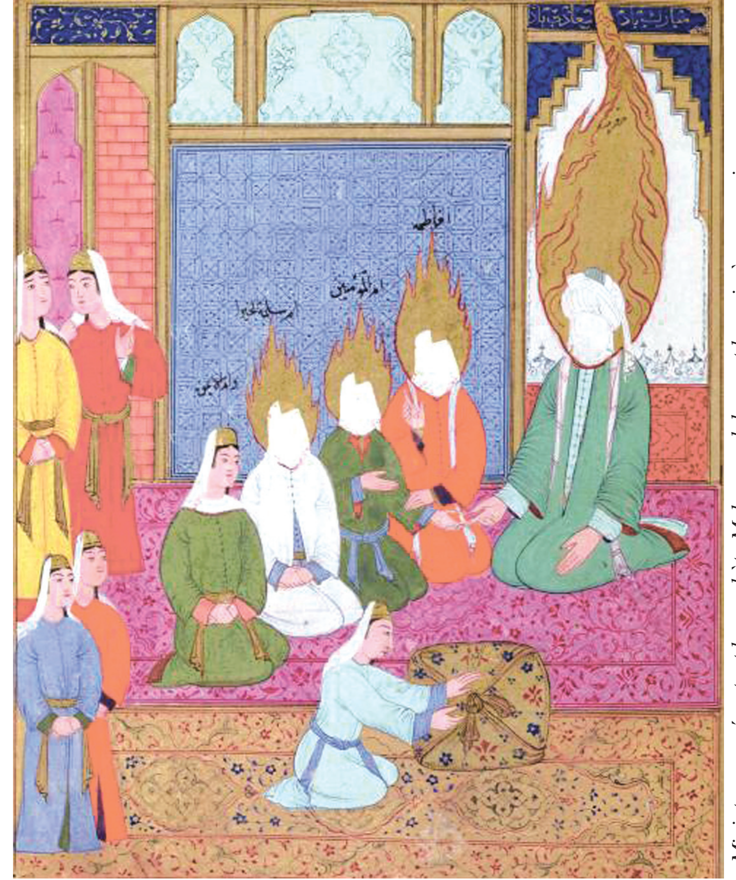
Rappeler et enraciner le message de la révélation

Après la mort d'un Prophète, l'une des premières missions de l'Imâm est de ne pas laisser dépérir l'élan spirituel de la jeune communauté musulmane, et de rappeler aux croyants l'esprit et les fondamentaux de la religion. Le but d'une religion est d'inviter l'homme à croire en l'invisible et à orienter l'ensemble de ses actes en vue d'un Au-delà imperceptible par les sens, élan qui demande à être accompagné, entretenu, pour ne pas retomber, et qui ne peut s'enraciner à l'échelle d'une société en seulement quelques décennies. D'un point de vue historique, avec l'arrivée de nouvelles générations n'ayant pas connu le Prophète, le message divin a connu de sérieuses déformations face aux

nouveaux enjeux de pouvoir et à l'attrait des biens de ce monde, pour parfois n'être réduit qu'à une écorce vide. L'un des rôles fondamentaux de l'Imâm est donc de garder cet appel originel vivant, de l'enraciner dans l'esprit des gens, et de le préserver d'éventuelles déviations. Comme nous allons le voir, la mission des premiers Imâms ne fut pas seulement d'expliciter les principes fondamentaux de la religion tels que l'unicité de Dieu, l'existence d'un Au-delà… mais d'abord de les rappeler.[2] De nombreuses paroles de l'Imâm Sajjâd consacrées au simple rappel des principes de base de la religion tels que la résurrection et l'existence d'un Au-delà, laissent entendre à quel point les croyances étaient affaiblies moins de soixante ans après la mort du prophète Mohammad. A l'époque de l'Imâm Bâqer, les affaires religieuses demeuraient fortement négligées. Ibn 'Abbâs rapporte à ce propos qu'à la tribune de Basra, lors du sermon de la fin du mois de Ramadan, on rappela aux gens de donner l'aumône de leur jeûne (*zakât al-fitra*)[3], ces derniers ignorant ce principe essentiel scellant la fin de ce mois sacré. A la même époque, on rapporte que la majorité des croyants avait oublié les rites du pèlerinage à La Mecque[4], tandis que certains habitants de Shâm ignoraient le nombre de prières obligatoires.

Nous pouvons ici mieux cerner le rôle des Imâms comme "gens du rappel" et comprendre que sans eux, il ne serait sans doute pas resté grand-chose non seulement de l'esprit de l'islam, mais aussi des pratiques rituelles les plus élémentaires. Cette réalité a été confirmée par l'Imâm Bâqer, qui, à propos du verset suivant, "*Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes à qui Nous faisions des révélations. Interrogez les gens du Rappel, si vous ne savez pas.*" (21:7), souligne: "*Nous sommes les gens du Rappel*"[5], ou dit à propos de ce verset:

La mission des premiers Imâms ne fut pas seulement d'expliciter les principes fondamentaux de la religion tels que l'unicité de Dieu, l'existence d'un Au-delà… mais d'abord de les rappeler. De nombreuses paroles de l'Imâm Sajjâd consacrées au simple rappel des principes de base de la religion tels que la résurrection et l'existence d'un Au-delà, laissent entendre à quel point les croyances étaient affaiblies moins de soixante ans après la mort du prophète Mohammad.



Miniature représentant le prophète Mohammad donnant la main à son cousin, gendre et successeur l'Imâm 'Ali. Sa fille Fâtima se trouve au milieu d'eux.

"*La permanence de Dieu est meilleure pour vous si vous êtres croyants*" (11:86): "*Je suis la permanence de Dieu.*"[6]

Outre le rappel du Coran, les Imâms ont également permis de revivifier différentes traditions du Prophète ayant été oubliées ou sciemment effacées par certains califes. Les Imâms Bâqer et Sâdeq ont aussi formé de très nombreux savants dans le domaine des sciences islamiques, permettant un enracinement et une diffusion sans précédent de la lettre et de l'esprit de la révélation. Ils eurent également un rôle essentiel dans l'explicitation des fondements du droit (*usûl al-fiqh*), lançant ainsi un vaste mouvement de recherche sur le plan juridique (*ijtihâd*) en donnant une assise solide au droit et en invitant ensuite les savants religieux à déduire par eux-mêmes des règlements de ces principes généraux.

La nécessité de l'existence d'un Imâm repose également sur une conception particulière de la révélation comme véhicule d'un message qui, loin de se limiter à sa seule signification apparente, comporte de multiples niveaux d'interprétation eux-mêmes fondés sur l'existence de sens ésotériques (*butûn*) allant jusqu'à soixante-dix ou plus, selon certains hadiths.

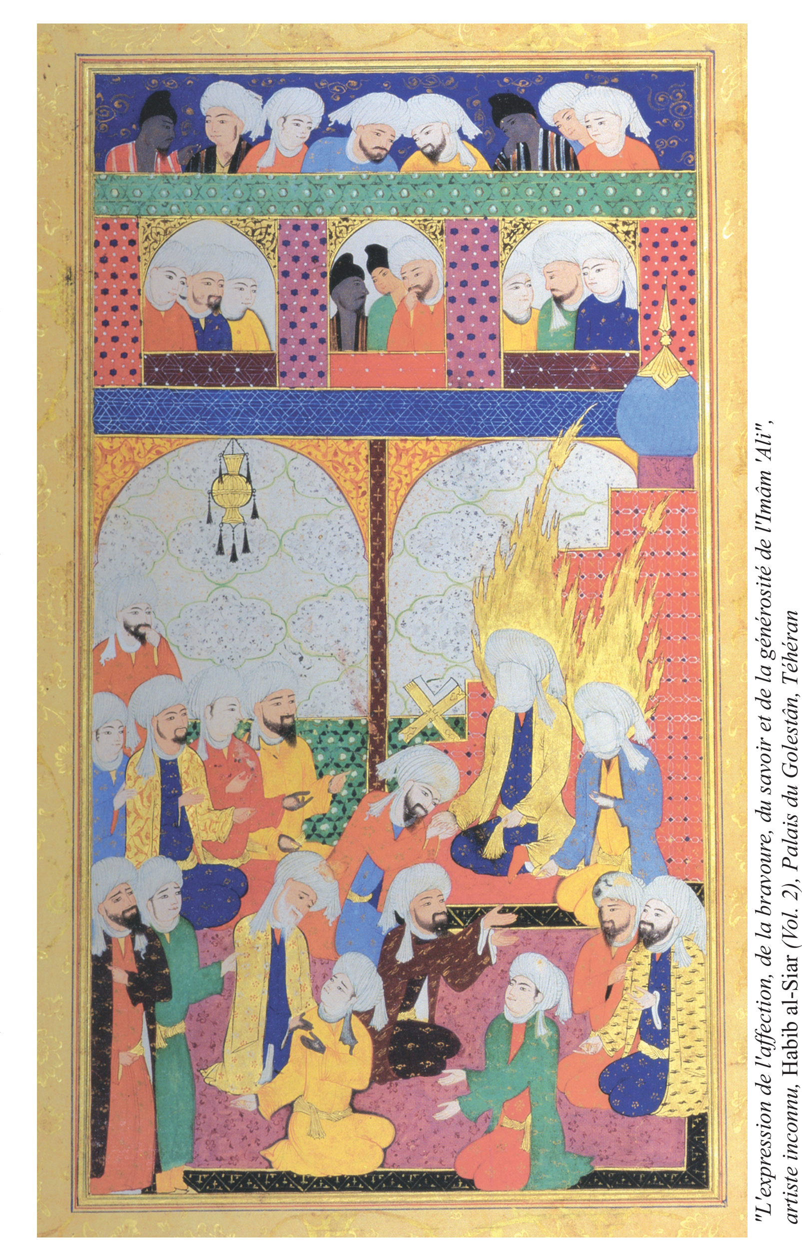
Dévoiler les sens cachés du Coran et l'esprit de la révélation

La nécessité de l'existence d'un Imâm repose également sur une conception particulière de la révélation comme véhicule d'un message qui, loin de se limiter à sa seule signification apparente, comporte de multiples niveaux d'interprétation eux-mêmes fondés sur l'existence de sens ésotériques (*butûn*) allant jusqu'à soixante-dix ou plus, selon certains hadiths.[7] D'un point de vue strictement rationnel, comment pourrait-on prétendre comprendre la parole de Dieu en quelques lectures et avec un intellect limité? Comme le souligne Christian Bonaud en reprenant les propos de Mollâ Sadrâ, "*la plupart des intellectuels sont déjà incapables de lire les livres d'Aristote et de Platon et de comprendre les propos de philosophes tels qu'Avicenne ou Farabi: comment pourraient-ils alors avoir la science du Coran, alors que c'est un Livre rempli de symboles, de significations ésotériques et de versets ambigus apparemment contradictoires et qui exigent d'être interprétés?*"[8] Le contenu du Coran demande donc à être interprété et son esprit profond dégagé par des êtres qui non seulement le connaissent parfaitement, mais dont l'existence est la manifestation même de ces significations.

Selon le chiisme, les Imâms sont les acteurs de cette interprétation, d'où leur qualificatif de "Coran parlant" (*qor'ân nâteq*).[9] Après la période de la Révélation (*tanzil*), les Imâms sont désormais ceux qui assurent le *ta'wîl*[10], c'est-à-dire la reconduction du sens apparent du Coran aux sens originels et ésotériques. La présence de l'Imâm permet donc de faire une lecture à la fois juste et profonde du Coran, et de ne pas tomber dans le piège de certaines interprétations littérales pouvant aboutir à de l'anthropomorphisme (*tashbih*). Il préserve la vérité spirituelle de la religion sans laquelle cette dernière ne devient qu'une écorce vide se limitant à des rites extérieurs. La présence de l'Imâm comme "herméneute du Livre" permet ainsi de concilier l'aspect littéral et apparent (*zâher*) avec l'aspect profond et ésotérique (*bâten*) de la religion sans sacrifier aucune de ces dimensions[11] et

en gardant un équilibre permanent entre les deux.[12]

L'un des aspects important de cette mission est d'expliquer le sens profond de certaines obligations religieuses et légales. Concernant l'aumône légale (*zakât*), l'Imâm 'Ali souligne que loin de se limiter à un don matériel, la *zakât* embrasse en réalité l'ensemble des aspects de la vie humaine: la *zakât* de la puissance est l'équité[13], la *zakât* de la beauté est la chasteté[14], celle de la santé est l'effort dans l'obéissance à Dieu[15] tandis que la *zakât* du corps est le jeûne[16]. L'Imâm Sâdeq rappelle également que la *zakât* savoir est de l'enseigner à ceux qui s'y consacrent.[17] Les Imâms expliquent aussi les effets invisibles de certains piliers de la foi, tels que la prière: "*Si à proximité de l'un de vous se trouvait un fleuve qui lui permettrait de s'y laver cinq fois par jour, resterait-il des souillures sur son corps? En vérité, la prière est comme le fleuve qui purifie. Ainsi, à chaque fois que quelqu'un s'acquitte d'une prière, elle purifie des péchés, sauf le péché qui l'a éloigné de la foi et qu'il continue de perpétrer.*"[18]; "*Si celui qui prie savait ce qui l'enveloppe de la majesté de Dieu, il ne souhaiterait pas relever sa tête de la prosternation*"[19], ou le jeûne: "*Le sommeil de celui qui jeûne est une adoration, son silence est une louange, son acte est agréé et son invocation est exaucée.*"[20] L'Imâm Sâdeq vient rappeler, selon le même principe que l'aumône, qu'il ne faut pas limiter le jeûne au simple fait de s'abstenir de nourriture: "*Si tu jeûnes, fais en sorte que ton ouïe, tes cheveux et ta peau jeûnent.*" Il énuméra d'autres parties du corps puis dit: "*Le jour de ton jeûne ne doit pas ressembler au jour où tu ne jeûnes pas.*"[21] Les Imâms viennent également éclaircir certaines raisons de son obligation: "*C'est pour que le riche ressente la douleur de la faim et soit ainsi généreux envers le pauvre.*"[22]



"L'expression de l'affection, de la bravoure, du savoir et de la générosité de l'Imâm 'Ali", artiste inconnu, Habib al-Siar *(Vol. 2), Palais du Golestân, Téhéran*

Préserver l'islam des déviations multiples et distinguer le vrai du faux

Sous le règne des califes omeyyades puis abbassides, les Imâms eurent un rôle de premier plan pour préserver l'islam de

Les Douze Imâms du chiisme

1. L'Imâm 'Ali *al-Mortezâ* (L'agréé), *Amir al-Mo'minin* (L'émir des croyants): env. 600, La Mecque – 661, Koufa.
2. L'Imâm Hassan *al-Mojtabâ* (L'élu): 624 – 669, Médine.
3. L'Imâm Hossein *Seyyed al-Shohadâ'* (Le Prince des martyrs): 625, Médine – 680, Karbalâ.
4. L'Imâm 'Ali *Zayn al-'Abidin* (L'ornement des serviteurs pieux) *al-Sajjâd* (Celui qui est en constante prosternation): 656 ou 659 – 711 ou 714, Médine.
5. L'Imâm Mohammad *al-Bâqer* (Celui qui fend [le savoir]; qui le fait connaître): 676 – 733, Médine.
6. L'Imâm Ja'far *al-Sâdeq* (Le véridique): 699 ou 702 – 765, Médine.
7. L'Imâm Moussâ *al-Kâzem* (Celui qui se contient): 745, Médine – 799 Bagdad.
8. L'Imâm 'Ali *al-Rezâ* (L'agréé, Celui qui est objet de la satisfaction divine): 770, Médine – 818 Tûs.
9. L'Imâm Mohammad *al-Jawâd* (Le généreux) *al-Taqi* (Celui qui fait preuve de *taqwâ*): 811, Médine – 835, Bagdad.
10. L'Imâm 'Ali *al-Hâdi* (Le guide) *al-Naqi* (Le pur): 212 ou 214, Bagdad ou Médine – 868, Samarrâ.
11. L'Imâm Hassan *al-Zaki* (L'intègre) *al-'Askari* (Celui qui est prisonnier dans un camp): 845, Médine (?) – 874, Samarrâ.
12. L'Imâm *al-Mahdi* (Le guidé), *Imâm al-Zamân* (l'Imâm du temps), *al-Hojjat* (L'argument de Dieu): 869, Samarrâ – entré en occultation mineure en 874 puis en occultation majeure en 941 et demeurant vivant en ce monde.

multiples interprétations déviationnistes, alors que de vastes politiques de corruption étaient mises en place afin de favoriser l'apparition de diverses sectes destinées à semer la confusion dans les esprits ou à servir d'arme idéologique du régime. La majorité des califes s'efforçait de gagner la sympathie des personnalités religieuses importantes en leur offrant argent, biens... pour ensuite leur demander de forger des hadiths ou de décréter des fatwas en vue de justifier leur politique du moment.[23] Dans ce contexte, les Imâms se virent conférer un rôle central dans la réfutation de ces différentes écoles au moyen de débats et controverses avec leurs savants[24], tout en mettant en garde des dangers issus de tout raisonnement personnel basé sur l'analogie.[25]

> De par leur façon de vivre l'islam dans des conditions différentes – la liberté et l'oppression, l'opulence et la pauvreté, etc. -, les Imâms invitent à séparer l'essence de l'écorce, et à saisir l'esprit profond de certaines règles susceptibles d'être appliquées de différentes manières selon l'époque.

Ces déviations concernaient les domaines juridique, exégétique, théologique... A titre d'exemple, le courant jabbarite, largement appuyé par les Omeyyades, prônait l'existence d'un déterminisme divin absolu – idée

fondamentalement en désaccord avec la liberté de l'homme défendue par les chiites -, idéologie qui justifiait une soumission aveugle à tout pouvoir quel qu'il soit et décourageait toute idée de rébellion car sur cette base, le fait qu'un dirigeant injuste tienne les rênes du pouvoir n'est que le reflet d'une volonté divine implacable à laquelle il est inutile de s'opposer. Nous pouvons également citer la secte des Murji'ites apparue à l'époque de l'Imâm Sâdeq qui soutenait qu'il était impossible d'émettre le moindre jugement en ce monde et de savoir si telle personne irait au Paradis ou en Enfer. Cette logique, entraînant une absence totale de jugement à propos des pires agissements, permettait de justifier la débauche du pouvoir.[26]

Les Imâms ont aussi mené une vaste entreprise de réfutation des faux hadiths, tout en donnant des critères généraux permettant à chaque croyant de distinguer lui-même le vrai du faux. S'ils sont un *rappel*, les Imâms ont également été comparés à l'arche de Noé ou à une ancre permettant de ne pas perdre totalement le cap dans la tempête. Dans ce sens, en commentant ce verset "*Ainsi que des points de repères. Et au moyen des étoiles, [les gens] se guident*." (16:16), l'Imâm Rezâ a dit: "*Nous sommes ces points de repères, et l'étoile, c'est le Messager de Dieu*."[27]

Distinguer ce qui est sacré de ce qui ne l'est pas en vivant l'islam à différentes époques

Une autre raison justifiant la présence des Imâms est de permettre au croyant d'apprendre à vivre sa religion dans différents contextes historiques, et de distinguer ce qui est inchangeable quel que soit le contexte de ce qui peut être sujet à adaptation. Ce rôle permet à la fois de ne pas sacraliser certaines pratiques qui ne le sont pas, et de ne pas réduire à un contexte historique, et donc mettre de côté, ce qui a une portée permanente. De par leur façon de vivre l'islam dans des conditions différentes – la liberté et l'oppression, l'opulence et la pauvreté, etc. -, les Imâms invitent à séparer l'essence de l'écorce, et à saisir l'esprit profond de certaines règles susceptibles d'être appliquées de différentes manières selon l'époque.

A titre d'exemple, on reprocha un jour à l'Imâm Sâdeq de porter de beaux vêtements, alors que l'Imâm 'Ali[28] portait



Pèlerins au sanctuaire de l'Imâm Hossein, Karbalâ



Sanctuaire de l'Imâm 'Ali, Najaf

en son temps des vêtements rudes et élimés. Il répondit: "*'Alî, fils d'Abî Tâleb s'habillait ainsi à une époque où on ne protestait pas et s'il s'habillait ainsi aujourd'hui, il se ferait dénigrer. Le meilleur des vêtements de chaque époque est le vêtement des gens de l'époque.*"[29]

En tant que *Coran parlant*, l'Imâm a un rôle essentiel pour dégager l'*esprit* d'un principe et permettre l'évolution harmonieuse de la religion au cours de l'histoire, en la préservant à la fois d'une fossilisation et d' "adaptations" susceptibles de remettre en cause sa vérité profonde.

L'Imâm Sâdeq réfute ici l'idée d'une sacralité des vêtements humbles en soulignant que les croyants se doivent de vivre dans les mêmes conditions matérielles que la majorité des gens: son habillement peut donc évoluer lorsqu'une époque est plus prospère.

Cette même logique peut s'appliquer à propos de certains principes évoqués par le Coran, tels que le nécessité de se prémunir contre toute attaque éventuelle d'un ennemi: "*Et préparez contre eux tout ce que vous pouvez comme force et comme cavalerie équipée, afin d'effrayer l'ennemi de Dieu et le vôtre*" (8:60) Ce verset pose le principe général de la dissuasion préventive destiné à éviter tout combat, et précise concrètement que cela passe par l'acquisition de chevaux. Selon la logique évoquée précédemment, nous comprenons que ce *principe général*, c'est-à-dire apparaître fort face à un ennemi pour le dissuader de toute attaque, est inaltérable. Néanmoins, sa *mise en œuvre* est susceptible d'évoluer selon les époques: les chevaux sont remplacés par des armes plus sophistiquées, etc.

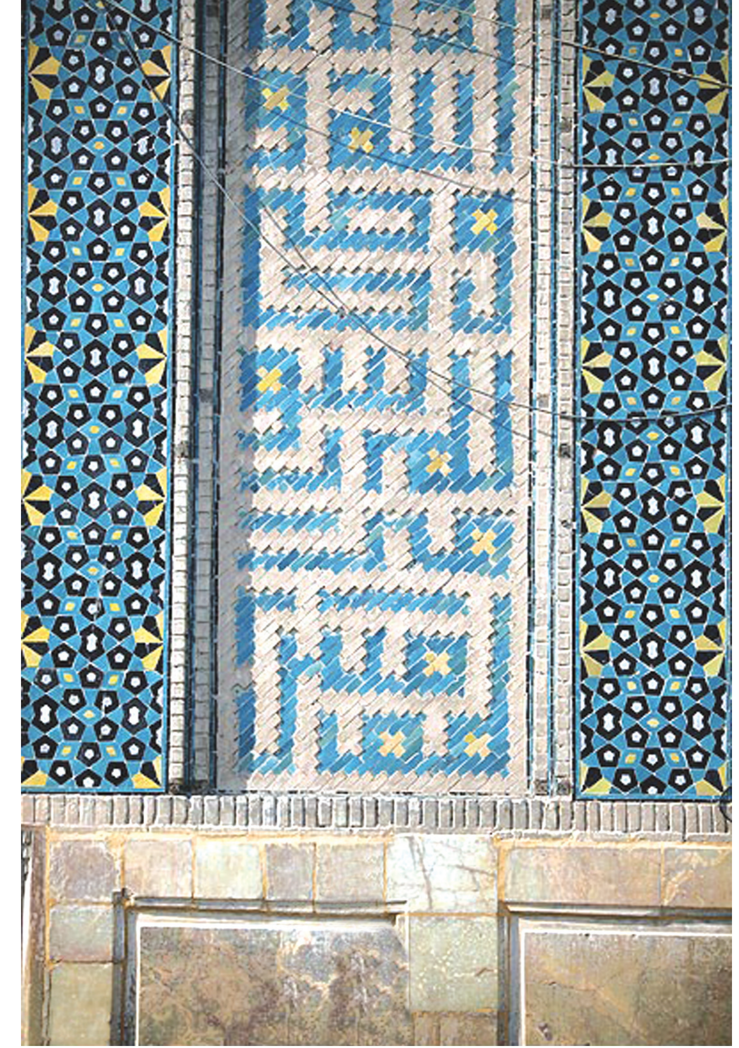
En tant que *Coran parlant*, l'Imâm a ici un rôle essentiel pour dégager l'*esprit* d'un principe et permettre l'évolution harmonieuse de la religion au cours de l'histoire, en la préservant à la fois d'une fossilisation et d' "adaptations" susceptibles de remettre en cause sa vérité profonde.

Poursuivre le but de la prophétie dans l'instauration d'une société islamique juste

Le Coran évoque clairement que l'un des buts de la prophétie est d'instaurer une société juste et équitable: "*Nous avons envoyé Nos messagers avec des preuves évidentes, et nous avons fait descendre avec eux le Livre et la Balance afin que les hommes observent l'équité*" (57:25). L'Imâmat n'étant que le prolongement de la prophétie, la mission des Imâms consiste aussi à réformer les gens ainsi qu'à préparer le terrain à l'instauration de la meilleure organisation possible de la société; organisation devant offrir le meilleur cadre possible à l'épanouissement des potentialités spirituelles de chacun.

Le refus de l'Imâm Hossein de se soumettre à un pouvoir injuste a également enraciné un esprit révolutionnaire tout en insistant, contre les écoles déterministes qui fleuriront par la suite, que l'homme est maître de son destin: il lui appartient donc de se dresser contre l'oppression et d'édifier la société dans laquelle il souhaite vivre.

A chaque époque, les Imâms se sont efforcés chacun à leur manière d'opérer un redressement moral de la société face au développement de la débauche des dynasties omeyyade et abbasside en insistant sur l'importance du bon comportement, de la générosité, en rappelant les interdits… tout en menant eux-mêmes une vie basée sur la piété, le respect de l'autre, l'aide aux pauvres, et la bonté en toutes circonstances. Leur mode de vie est donc lui-même un *rappel* de l'ensemble de ces principes et de ce que doit être la vie d'un croyant. Par conséquent, outre le fait de donner une vision juste de l'islam sur le plan *théorique*, la mission des Imâms a également une dimension éminemment *pratique*, en rappelant le sens profond de chaque acte qui doit être orienté vers Dieu. Un grand nombre de hadiths nous sont rapportés à ce sujet. A titre d'exemple, lorsqu'un mendiant arrivait, l'Imâm Sajjâd s'exclamait: "*Bienvenue à celui qui porte mes provisions pour l'Au-delà*."[30], tout en invitant les gens à ne pas commettre d'injustice sur terre et à être satisfaits de ce qu'ils détiennent: "*Celui à qui suffit ce que Dieu lui a imparti est le plus riche*



Ecriture coufique où s'entremêlent les nom de Allah, Mohammad et 'Ali, Masjed Jâme' (Grande mosquée), Ispahan

des hommes."[31]; "*Ne craignez pas l'injustice de votre Seigneur, craignez surtout votre propre injustice envers vous-même.*"[32] Dans cette optique, les Imâms invitaient également à se détacher de ce monde: "*Considère le monde d'ici-bas comme une maison où tu as habité et de laquelle tu as déménagé, où comme de l'argent que tu as possédé dans un rêve et que tu as perdu à ton réveil. En vérité, je te donne ces exemples car chez les gens de savoir et de connaissance en Dieu, le monde d'ici-bas est comme l'ombre.*"[33]

Prière dans la cour du sanctuaire de l'Imâm Hossein, Karbalâ

Mettre en relief un aspect de la religion et de la vérité divine à chaque époque

Si les Imâms sont une "lumière unique" ayant une même mission, les particularités existentielles de chacun d'entre eux alliées au changement des circonstances historiques ont permis la manifestation d'un aspect plus particulier de l'Imâmat et, partant, de la religion. Le califat de l'Imâm 'Ali a permis de mettre en relief la dimension politique de l'Imâmat fondé sur l'instauration de la justice, l'Imâmat de l'Imâm Hassan la patience face aux vicissitudes du temps, tandis que le martyre de l'Imâm Hossein a révélé la dimension révolutionnaire de l'Imâmat et son refus de toute compromission avec un pouvoir corrompu. La vie et les invocations de l'Imâm Sajjâd mettent quant à elles davantage en relief la dimension spirituelle de l'Imâmat, tandis qu'avec les Imâms Bâqer et Sâdeq, sa dimension intellectuelle, juridique et organisationnelle est affirmée. Ces différents aspects révèlent que certaines choses, comme par exemple l'opposition ouverte contre un pouvoir tyrannique, peut, selon les circonstances, être obligatoire, permise ou interdite. Le comportement de l'Imâm de chaque époque donne au croyant des clés lui permettant de saisir ces subtilités dans des contextes différents et d'agir au mieux selon les circonstances de sa propre époque.

La présence de l'Imâm comme Argument et Face de Dieu en ce monde

Selon le chiisme, le but visé par l'islam est actualisé dans ce monde même au travers d'une personne: celle de l'Imâm, qui est l'Argument de Dieu auprès de Ses créatures en ce qu'il leur montre ce à quoi doit mener l'ensemble des prescriptions


Sanctuaire de l'Imâm Rezâ, Mashhad

de la religion. En outre, le principe de la justice divine exige que la terre ne soit jamais dépourvue d'un intermédiaire entre Dieu et les hommes qui les guide et par lequel l'erreur puisse être distinguée du vrai.[34] La prière de la lamentation (*do'a-ye nodbeh*) de l'Imâm Sâdeq résume parfaitement cette dimension de l'Imâmat: "*A chacun [des prophètes] Tu [Dieu] donnas une Loi et traças une voie, et Tu choisis pour lui des Successeurs nommés, dépositaires vigilants succédant l'un à l'autre, époque après époque, pour maintenir Ta religion et servir d'Arguments envers Tes serviteurs, afin que la vérité ne cesse d'être établie, que sur ceux qui la suivent l'erreur n'ait point d'emprise et que nul n'aille dire:* "Que n'as-Tu envoyé vers nous un messager venant [nous] avertir et établi pour nous un signe qui [nous] guide, de sorte que nous aurions suivi Tes [versets et Tes] signes avant que de connaître l'opprobre et l'infamie!"(Coran, 20:134)"[35]

L'Imâm est un véritable lien entre le spirituel et le terrestre, "Lieu-tenant" (*khalifa*)[36] de Dieu en ce monde et manifestation des perfections divines à l'homme: "*Le regard qui est simultanément Dieu regardant l'homme et l'homme regardant Dieu, c'est cela l'Imâm, comme* pôle *mystique, comme Face de Dieu vers l'homme et Face de l'homme vers Dieu. C'est la raison pour laquelle nos ésotéristes répètent que sans ce* pôle *mystique, l'humanité ne pourrait persévérer dans l'être. L'idée shî'ite révèle ici à la fois sa profondeur métaphysique et sa fructification immédiate en expérience spirituelle*."[37]

> Selon le chiisme, le but visé par l'islam est actualisé dans ce monde même au travers d'une personne: celle de l'Imâm, qui est l'Argument de Dieu auprès de Ses créatures en ce qu'il leur montre ce à quoi doit mener l'ensemble des prescriptions de la religion.

L'Imâm comme source de la permanence de ce monde

Ainsi, outre son tutorat juridique et sur le plan des croyances (*wilâyat tashri'i*), la présence des Imâms sur terre a également une dimension ontologique appelée *wilâyat takwini*. Cette dimension permet la permanence même du monde et de ses habitants, car sans un Argument divin manifestant le but de la création et par lequel l'homme établit un lien avec son Créateur, ce monde n'aurait plus lieu d'être: "*Si la terre se vidait de l'Argument, elle disparaîtrait avec tous ses habitants*."[38] Pour reprendre les mots de Henry Corbin, "*la Terre ne peut jamais être privée d'un Imâm, fût-il caché et invisible, parce qu'elle serait alors sans communication avec le Ciel; l'Imâm est le pôle mystique; s'il cessait d'exister, l'humanité se saurait persévérer dans l'être.*"[39]

Cette dimension s'enracine dans la double réalité de l'Imâm à la fois comme personnage historique et réalité métaphysique: selon cette seconde dimension, les Imâms sont considérés comme étant les manifestations (*mazhar*) d'une théophanie primordiale divine créée de toute éternité – celle des Quatorze immaculés incluant le Prophète Mohammad, sa fille Fâtima, et les Douze Imâms – qui fut et constitue le support des Noms et Attributs divins. Leur réalité profonde a donc une dimension cosmique et révèle la correspondance étroite entre univers spirituels et visibles – les Imâms étant la manifestation de ces Noms en ce monde et ce qui lui donne sa raison d'être.[40]

L'Imâm est donc, comme nous l'avons évoqué, un "pont entre ciel et terre" permettant à la miséricorde divine d'embrasser le monde. Cet aspect nous permet de saisir le sens de la réponse de l'Imâm Bâqer lorsqu'on lui demanda à quoi servait l'Imâm: "*Pour que le monde reste en bon ordre! Et cela parce que Dieu Tout-Puissant suspend le châtiment pour les habitants de la terre s'il s'y trouve sur terre un Prophète ou un Imâm. Dieu Tout Puissant a dit: "*Mais Dieu ne veut pas les châtier alors que tu es au milieu



Pèlerins au sein du sanctuaire de l'Imâm Hossein, Karbalâ

d'eux*" (8:3). [...] Par eux Dieu pourvoit aux besoins de Ses serviteurs; par eux Ses pays sont construits; par eux descend la pluie du ciel; par eux sortent les bénédictions de la terre; par eux est accordé un délai aux pêcheurs et [par eux] n'est pas précipité contre eux le châtiment, ainsi que la torture.*"[41]

De nombreux textes de ziyârat[42] adressés aux Imâms attestent de cette réalité: "*Par vous, Dieu a commencé et par vous, Il va clore. Par vous, Il fait descendre la pluie et par vous, Il retient le ciel et l'empêche de tomber sur la terre, sauf avec Son autorisation. Par vous, Il dissipe les soucis et soulage de la misère, auprès de vous se trouve ce qu'ont révélé Ses Messagers et ce qu'ont descendu Ses Anges.*"[43]

Selon la même logique, et comme le rappelle un hadith de l'Imâm Rezâ, les Imâms sont la clé de l'exaucement des prières: "*Lorsque vous faites face à une difficulté, demandez de l'aide à Dieu par notre intermédiaire. C'est la parole même de Dieu qui a dit:* "C'est à Dieu qu'appartiennent les noms les plus beaux. Invoquez-Le par ces noms*" (7:180); J'en jure par Dieu, ce sont nous qui sommes les noms les plus beaux de Dieu, l'invocation d'une personne ne sera exaucée que par notre connaissance.*"[44]

Approfondir sa connaissance de Dieu

Les enseignements légués par les Imâms regorgent d'explications subtiles sur des questions aussi complexes que celles de l'Unicité divine: "*Celui qui L'a décrit L'a limité, et celui qui L'a limité l'a compté*[45]*, celui qui L'a compté a infirmé Son éternité. Celui qui demande: "Comment est-Il?" L'aura décrit, et celui qui demande: "Où est-Il?" L'aura situé dans un lieu particulier.*"[46], mais aussi sur la prophétie, le lien unissant l'homme à Dieu...: "*Celui qui veut avoir une idée de sa considération auprès de Dieu, qu'il observe la considération qu'il donne à Dieu en lui, car Dieu donne à son serviteur la même considération que le serviteur donne à Dieu dans son âme.*"[47];

> Les Imâms sont considérés comme étant les manifestations (*mazhar*) d'une théophanie primordiale divine créée de toute éternité qui fut et constitue le support des Noms et Attributs divins. Leur réalité profonde a donc une dimension cosmique et révèle la correspondance étroite entre univers spirituels et visibles

"*Celui qui se connaît, connaît son Dieu.*"[48]; "*Vous êtes redevables de mille remerciements obligatoires à chacun de vos souffles, et même de davantage.*"[49]

Ces enseignements permettent de faire prendre conscience à l'homme de l'infinie bonté divine, tout en lui donnant une vision du monde basée sur l'unicité (*tawhid*) ainsi qu'un cadre de pensée sur la base de laquelle fonder sa réflexion et agir. Dans ce sens, l'invocation de l'Imâm Hossein le jour de 'Arafat contient des trésors d'unicité mis à la disposition de tous les croyants, et exprime avec une subtilité extrême la relation de Dieu au monde: "*Quand as-Tu disparu pour que Tu aies besoin d'un indice qui te signale? Quand T'es-tu éloigné pour que ce soient les traces, elles, qui me conduisent à Toi? Aveugle l'œil qui ne Te voit pas.*"[50]

En tant que manifestation la plus parfaite des différents Noms de Dieu, l'existence même de l'Imâm permet aux hommes de mieux connaître leur Créateur: "*Connaît Dieu Tout-Puissant et L'adore, celui qui connaît son Imam*

[venant] de nous, Ahl al-Bayt. Celui qui ne connaît pas Dieu Tout-Puissant ni ne connaît son Imâm de nous, Ahl al-Bayt, alors il connaît et adore un autre que Dieu".[51] Cette réalité ne remet pas en cause la transcendance divine, les Imâms

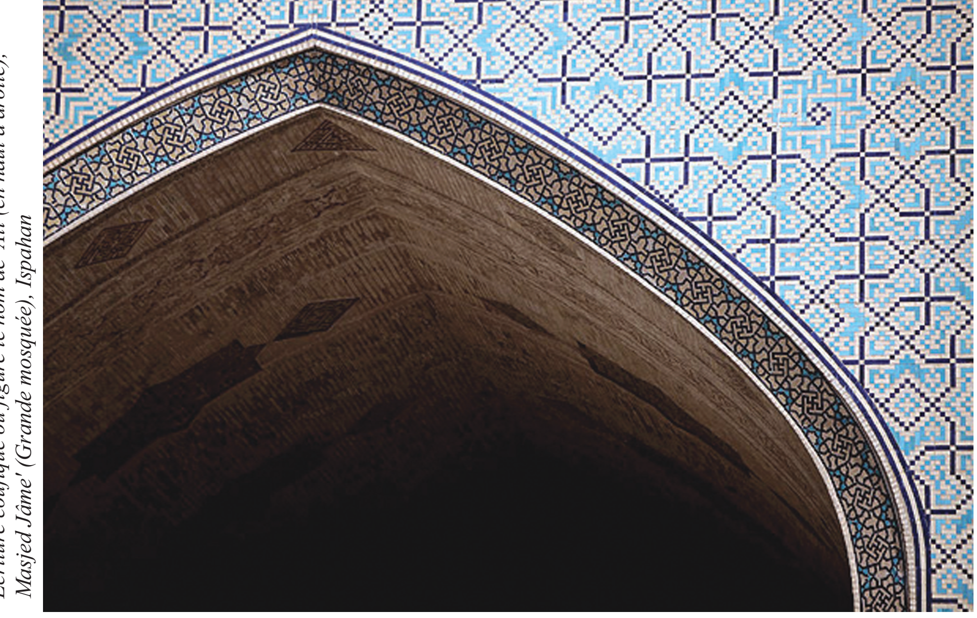
L'invocation de l'Imâm Hossein le jour de 'Arafat contient des trésors d'unicité mis à la disposition de tous les croyants, et exprime avec une subtilité extrême la relation de Dieu au monde: "*Quand as-Tu disparu pour que Tu aies besoin d'un indice qui te signale? Quand T'es-tu éloigné pour que ce soient les traces, elles, qui me conduisent à Toi? Aveugle l'œil qui ne Te voit pas.*"

insistant eux-mêmes dans de nombreux hadiths qu'ils sont avant tout des serviteurs (*'ibâd*) tenant l'ensemble de leurs perfections de Dieu et se situant dans une relation de dépendance absolue par rapport à Lui.[52]

Apprendre au croyant à construire sa relation avec Dieu

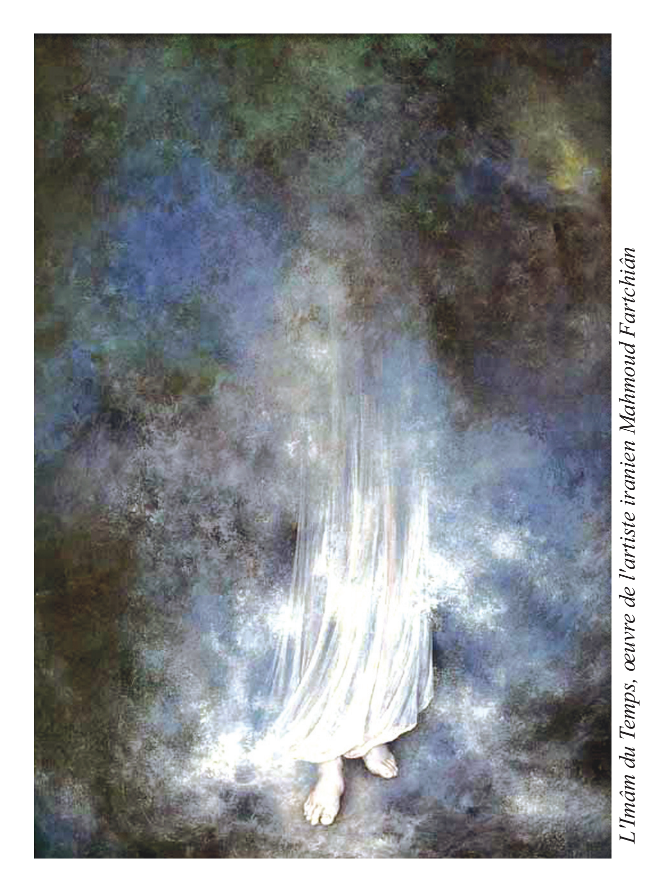
Outre les milliers de hadiths qui constituent de véritables trésors spirituels, les Imâms, et plus particulièrement l'Imâm Sajjâd, ont légué un grand nombre d'invocations d'une beauté et d'une profondeur uniques. Ces invocations enseignent au croyant comment s'adresser à Dieu, ce qu'Il faut Lui demander, lui apprennent à construire une relation avec Dieu, tout en dévoilant certains mystères de la Création et du lien unissant le croyant à son Créateur. Certaines de ces invocations peuvent ainsi être considérées comme de véritables traités gnostiques.

De par leur comportement, les Imâms apprennent aux croyants l'état d'esprit qu'il faut s'efforcer d'atteindre lorsque l'on veut s'adresser à Dieu. On rapporte que lorsqu'il allait faire ses ablutions en vue de la prière, l'Imâm Sajjâd devenait jaune et se mettait à trembler. Quand on lui en demandait la raison, il disait: "*Savez-vous devant Qui je m'apprête à me tenir debout?*"[53]



Ecriture coufique où figure le nom de 'Ali (en haut à droite), Masjed Jâme' (Grande mosquée), Ispahan

De nombreux hadiths renouvellent le message de pardon et de miséricorde de l'islam, et invitent le croyant à sans cesse s'adresser à Dieu et revenir vers Lui: "*[...] Si vous ne faisiez pas de péchés pour que vous demandiez pardon à Dieu, Dieu aurait créé des créatures pour qu'elles fassent des péchés, puis demandent pardon à Dieu. Dieu leur pardonnerait alors. Le croyant est celui qui est mis à l'épreuve, qui revient sans cesse [à Dieu]. Vous n'avez pas entendu la parole de Dieu "*Dieu aime ceux qui reviennent sans cesse à Lui et Il aime ceux qui se purifient*" (2:222) et "*Demandez pardon à Dieu, puis revenez à Lui*" (9:3)*."[54] Dans ce sillage, l'Imâm Hossein évoque que "*Si le serviteur savait à Qui il fait ses confidences, il ne cesserait pas*."[55]



L'Imâm du Temps, œuvre de l'artiste iranien Mahmoud Fartchiân

Le rôle de l'Imâm pour le croyant d'aujourd'hui

On pourrait nous objecter que certains aspects abordés concernant le rôle des Imâms se raportent à une époque révolue, celle précédant l'occultation du Douzième Imâm et lorsque le croyant pouvait avoir un contact direct avec les Imâms. Or, il n'en est rien: tout d'abord parce que selon les croyances chiites, le Douzième Imâm demeure présent sur cette terre. Sur la base de sa *wilâyat-e takwini*[56], il guide intérieurement les croyants désireux de se rapprocher de Dieu et peut parfois se manifester à eux en rêve ou, plus rarement, dans la réalité. En outre, bien qu'ils n'aient plus de présence physique en ce monde, les onze autres Imâms n'en sont pas moins considérés comme *vivants*, et la visite de leur sanctuaire demeure une source de vivification de l'âme et un "chemin" vers Dieu. Ainsi, même après leur mort apparente, la présence et l'amour envers les Imâms demeurent à la source d'effets spirituels intarissables, suscitant des élans uniques de générosité, de courage, d'abnégation… du don de sa personne pour défendre une noble cause à celui de ses biens sous forme de *waqf*[57] au bénéfice d'un sanctuaire, ou plus simplement au travers de la préparation d'un repas d'offrande en souvenir d'une naissance ou d'un martyre d'Imâm… Enfin, la portée des enseignements des Imâms, compilés dans de nombreux ouvrages, n'est pas limitée à une époque particulière: elle demeure une source de sagesse qui nourrit la pensée et la foi de tout croyant d'hier et d'aujourd'hui. L'ensemble de ces dimensions permet dès lors de mieux comprendre la portée du verset coranique révélé au sujet de la désignation de l'Imâm 'Ali comme successeur du prophète Mohammad qui ouvrit un nouveau cycle spirituel, celui de la *wilâyat* et de l'accomplissement du sens profond de la révélation: "*Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait.*" (5:3). ■

---

1. Il s'agit ici de l'Imâmat en tant que *principe général*, et non l'allégeance à un Imâm *particulier* qui fait à la fois appel à la raison et à la foi.
2. *L'Imâm al-Sajjâd (p)*, éditions BAA, p. 99.
3. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, pp. 71-72.
4. Les chroniqueurs soulignent qu'à l'époque de l'Imâm Bâqer et de l'Imâm Sâdeq, les gens avaient oublié les rites du pèlerinage

à La Mecque. Ainsi, Ibn Babouyeh rapporte de Abou Hanifah, al-Na'mân, fils de Thâbit: "*S'il n'y avait pas eu Ja'afar, fils de Mohammed, les gens ne connaîtraient plus les rites du Hajj*" (*Al-Faqih*, Vol. 2, p. 519, H. 3112.) op. cit *L'Imam as-Sâdeq (p)*, éditions BAA, p. 132.
5. *Kashf al-Ghummat*, vol. 2, p. 337. Op. cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, p. 52
6. Op. cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, p. 109.
7. "*Le Coran contient un exotérisme et un ésotérisme, cet ésotérisme renferme à son tour un autre ésotérisme jusqu'à soixante-dix ésotérisme*s." On retrouve notamment ce hadith dans le recueil *Safinat al-Bihâr* et dans le commentaire *Tafsir al-Sâfi*).
8. Yahyâ 'Alavi, "Qu'est-ce que l'islam chiite?", programme radiophonique de la section francophone de l'IRIB.
9. A ce sujet, nous pouvons citer ce hadith de l'Imâm Sâdeq: "*La science de l'interprétation (exégèse) est une science qui est spécifique au Livre de Dieu. Le Coran est l'Imam "silencieux" qui contient ce qui est clair, tranché (*muhkam*) et ce qui peut prêter à confusion (*mutashâbih*), ce qui est global et ce qui est détaillé, ce qui est décrété et ce qui est abrogé, le général et le particulier, ce qui est absolu (*mutlaq*) et ce qui est restreint (*muqayyid*) et encore d'autres choses dont la connaissance est cachée aux gens. Il nécessite – pour l'expliquer et faire apparaître ce qui est caché – un Imam parlant, qui donnerait le jugement tranchant pour répliquer aux confusions auxquelles s'accrochent certaines branches de l'islam*" (*Al-Kâfi*, Vol. 1, p. 52) op. cit. L'Imâm as-Sâdeq (p), éditions BAA, p. 125.
10. *Ta'wil* vient de la racine *awwala* signifiant le fait de reconduire une chose à son origine.
11. A ce sujet, Henry Corbin écrit: "*Dans la mesure même où exotérique et ésotérique (*zâhir *et* bâtin*) sont en codépendance réciproque, fonction prophétique et fonction initiatique de l'Imâm (*nobowwat *et* walâyat*) sont également toutes deux interdépendantes, solidaires, inséparables (*motalâzimatân*).*" *En islam iranien*, vol. 1, p. 49.
12. Au cours de l'histoire de l'islam, la majorité des déviations a justement été due à la prise en compte exclusive et excessive de l'un de ces aspects: une lecture littéraliste à l'excès sacrifiant la dimension spirituelle de la religion, comme c'est le cas des wahhabites, et à l'opposé, une lecture soufie ne retenant que l'aspect ésotérique et intérieur, au dépend du respect de certaines obligations religieuses et en sacrifiant l'aspect extérieur de la religion, qui est tout aussi important que son aspect intérieur. Une lecture littéraliste sacrifiant le *bâtin* permet ainsi aux pires personnes de prétendre à la guidance des croyants, de Mo'awiya et Motawakkil hier, à Ben Laden et Al-Qaïda aujourd'hui; de même, une lecture uniquement mystique entraîne son propre lot de déviations, de l'abandon de certains aspects obligatoires de la *shari'a* à l'élévation de personnes n'en étant pas dignes au rang de "pôle spirituel" (*qotb*).
13. *Ghurar al-Hikam*: 5448/5449/5453/5454/5455.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Bihâr al-Anwâr*: 78/99/1 - 78/247/77 - 78/268/182.
17. *Ibid.*
18. Hadith de l'Imâm Sâdeq, *Bihâr al-Anwâr*: 82/236/66.
19. Hadith de l'Imâm 'Ali, *Al-Khissâl*: 632/10.
20. Hadith de l'Imâm Sâdeq, *Kitâb man lâ Yahdhuruh al-Faqih*: 2/76/1783.
21. Hadith de l'Imâm Sâdeq, *Al-Kâfi*: 4/87/1.
22. Hadith de l'Imâm al-'Askari, *Bihâr al-Anwâr*: 96/369/50.
23. Il faut également relever que 80 ans après l'Hégire, La Mecque et Médine, centres de l'islam, étaient devenus des lieux où vivaient la majorité des chanteurs et des musiciens. Cela laisse présager de l'état général de la communauté des croyants… Voir à ce sujet *L'Imâm al-Sajjâd (p)*, Editions BAA, p. 75.
24. Le mouvement d'apparition de ces sectes fut notamment très important à l'époque du calife abbasside Al-Mansour et de Hâroun al-Rashid qui, pour contrer le mouvement de diffusion des sciences de l'islam impulsé par les Imâms Bâqer et Sâdeq, subventionnèrent un vaste mouvement de traductions d'œuvres grecques en arabe. Si ce mouvement contribua indéniablement à enrichir la pensée islamique, nous ne devons pas perdre de vue les visées qui furent à son origine, et qui visaient à faire émerger des courants de pensée pouvant concurrencer et réfuter celle des Imâms.
25. A ce propos, l'Imâm Sâdeq a dit à Abou Hanifah: "*Ne raisonne pas par analogie, car le premier qui l'a fait est Iblis quand il a dit "*Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile.*" (7:12) Il a comparé le feu à l'argile. Et s'il avait comparé la luminosité d'Adam avec celle du feu, il aurait su laquelle des deux est la meilleure et laquelle des deux est la plus pure*". (*Bihâr*, Vol. 47, pp. 226-227, H. 16), Op. Cit. *L'Imam as-Sâdeq (p)*, p. 136.
26. A ce sujet, voir *L'Imam al-Kâzhem (p)*, Edition BAA, p. 44.
27. *Tafsir 'Iyyâshi*, Vol. 2, p. 42 ; *Mosnad al-Imâm al-Rezâ*, Vol. 1, p. 350.
28. L'Imâm 'Ali est le premier Imâm, l'Imâm Sâdeq le sixième. Cinq générations les séparent.

29. L'Imâm Sâdeq précise néanmoins à la fin du hadith: "*Sauf que notre Sustentateur [l'Imâm al-Mahdi, qui réapparaîtra à la fin des temps], quand il se lèvera, portera les vêtements de 'Alî et aura sa conduite.*" (*Al-Kâfi*, Vol. 6, p. 444, H. 15) op. cit. *L'Imam as-Sâdeq (p)*, éditions BAA, p. 208.
30. *Bihâr al-Anwâr*, Vol. 46, p. 74, H. 63., op. cit *L'Imam Sajjâd (p)*, éditions BAA, p. 149.
31. Hadith de l'Imâm Sajjâd.
32. Hadith de l'Imâm 'Ali, *Ghurar al-Hikam*: 10234 - 10161/10162 - 4027/4028.
33. Hadith de l'Imâm al-Bâqer, *Al-Kâfi*: 2/133/16.
34. Dans le cas contraire, les serviteurs n'auraient plus d' "argument" face à Dieu pour n'avoir pas été guidés, et pourraient ainsi se dédouaner de la responsabilité de leurs fautes et péchés éventuels. Selon ce hadith de l'Imâm Sâdeq: "*Il n'y a pas de Prophète, ni d'homme, ni d'être humain, ni de djinn, ni d'ange dans les cieux et sur la terre, pour lesquels nous ne sommes pas des arguments à leur encontre. Dieu n'a pas créé de créature sans lui avoir présenté notre tutorat sur elle, et sans avoir pris argument de nous à son encontre, qu'elle soit croyante en nous, ou qu'elle soit incroyante, renégate, jusqu'aux cieux, la terre et les montagnes.*" (*Bihâr*, Vol. 27, p. 46, H. 7) op. cit. *L'Imam as-Sâdeq (p)*, éditions BAA, p. 204.
35. Do'a-ye Nodbeh (invocation de la lamentation), traduction de Yahyâ 'Alavi, "Qu'est-ce que l'islam chiite?", programme radiophonique de la section francophone de l'IRIB.
36. Plusieurs versets du Coran font allusion au rang de Lieu-tenant de Dieu conféré à l'homme, cf. sourate Al-Baqara (La vache), versets 30-33.
37. Corbin, Henry, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Entrelacs, 2008, p. 262.
38. *Usûl al-Kâfi* de Kolayni, Vol. 1, p. 179, propos 10. Op. cit. *Le martyre de l'Imam Hussein (p)*, éditions BAA, p. 148.
39. Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – I, Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Tel, 1971, p. 58.
40. A ce propos, voir Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – I, Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Tel, 1971, pp. 61 ss.
41. *Hayât*, vol 1, pp. 196-97 (p. 79). Op. cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, p. 79.
42. Le mot *ziyârat* fait à la fois référence aux "visites pieuses" au sein des sanctuaires des grandes personnalités religieuses, et aux textes de salutations et de prières récités en leur honneur dans ces sanctuaires ou à distance.
43. *Mafâtih al-Jinân*, traduction de Leila Sourani, "La 2de ziyârat al-Jâmi'at (La grande)", éditions BAA, 2008, pp. 1686-1687.
44. *Tafsir 'Iyysâhi*, Vol. 1, p. 166 ; *Mosnad al-Imâm al-Rezâ*, Vol. 1, pp. 334-335.
45. C'est-à-dire a considéré Dieu comme un être ayant plusieurs parties, ce qui contredit Son éternité et Sa toute-puissance car les parties préexistent au tout, et le tout à besoin des parties pour exister.
46. Hadith de l'Imâm 'Ali, *Nahj al-Balâgha*: Sermon 152/94/185.
47. Hadith de l'Imâm Sâdeq, *Bihâr al-Anwâr*: 71/156/74 *Kanz al-'Ummâl*: 1882.
48. Hadith de l'Imâm 'Ali, *Ghurar al-Hikam*: 9865/9965/6998/7855-7856/7829-832/3126/7946/1093/10927/10937.
49. Hadith de l'Imâm al-Sâdeq, *Bihâr al-Anwâr*: 71/52/77.
50. Invocation de l'Imâm Hossein le jour de 'Arafat, tradition de Leila Sourani, voir *Le Hajj, le pèlerinage de l'islam*, éditions BAA, p. 261.
51. Hadith de l'Imâm al-Bâqer, *Usûl al-Kâfi*, Vol 1. *Kitâb al-Hujja*, p. 181 H. 4, op. cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, p. 80.
52. De nombreux hadiths évoquent la colère des Imâms lorsqu'on leur attribuait parfois les attributs de Seigneurie de façon indépendante. Ils rappelaient sans cesse que le but de leur mission était d'amener les croyances à une soumission à Dieu, et que les aimer pour eux-mêmes n'a aucun sens. A ce propos, nous pouvons citer ce hadith de l'Imâm Bâqer: "*Ô Jâber! Que l'imagination ne t'emmène pas! Est-ce qu'il suffit qu'une personne dise "j'aime 'Ali" et que "je suis prêt à lui prêter allégeance" ou de dire que "j'aime le Messager de Dieu qui est meilleur que 'Ali" et ne pas faire ce qu'il fait, ni suivre sa sunna? Quelle est la richesse [profit] de cet amour? […] Celui qui obéit à Dieu, celui-là est notre allié et notre ami et nous aime. Et celui qui désobéit à Dieu, celui-là est notre ennemi. On n'obtient notre allégeance que par la piété et les bonnes actions*". *Muntahâ*, vol. 2, p. 143. Op. Cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, pp. 126-127.
53. *Bihar al-Anwâr*, Vol. 46, p. 78, hadith 75. Op cit. *L'Imâm al-Sajjâd (p)*, p. 144.
54. *Al-Kâfi*, Vol 2; *Bihâr*, Vol. 6, pp. 41-42 H. 78. Op. cit. *L'Imam al-Bâqer (p)*, éditions BAA, p. 174.
55. Hadith rapporté par l'Imâm Sajjâd, *Hilyat al-Abrâr*, Vol. 3, p. 241. Op cit. *L'Imam al-Sajjâd (p)*, éditions BAA, p. 144.
56. A ce propos, voir l'article "Qu'est-ce que l'islam chiite?" publié dans ce même numéro.
57. A ce sujet, voir le dossier du No. 56 de *La Revue de Téhéran* (juillet 2010).

L'enseignement des Imâms, par l'un de leurs élèves

Pour présenter une partie du contenu de l'enseignement des Imâms, nous allons citer les paroles non pas de l'un d'entre eux, mais d'un élève de l'Imâm Sâdeq. Ces paroles permettent de comprendre à quel point l'enseignement des Imâms est indissociable du Coran, et qu'il est tout entier orienté vers sa compréhension profonde et son actualisation dans la vie quotidienne du croyant.

Un jour, l'Imâm Sâdeq demanda à l'un de se élèves ce qu'il avait appris de lui.
L'élève répondit: "Ô mon maître, huit choses."
L'Imâm lui demanda alors de les expliciter.

L'homme répondit:
1. "J'ai vu que toute chose aimée quitte celui qui l'aime au moment de la mort. Alors ma préoccupation se porta sur ce qui ne me quitte pas. Et ce qui me tient compagnie quand je suis seul, ce sont mes bonnes actions.
2. J'ai vu des gens qui tiraient fierté de leur mérite personnel, d'autres de leurs biens et de leurs enfants, et cela n'est pas une fierté. J'ai vu que la fierté grandiose, dans la Parole de Dieu le Très-Elevé, est: "*Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux d'entre vous*" (49:13) Alors je me suis efforcé d'être noble auprès de Dieu."
L'Imâm exprima son approbation devant ces propos en disant: "C'est bien, par Dieu!"
L'homme continua son propos:
3. "J'ai vu les divertissements et le plaisir des gens et j'ai entendu la Parole du Très-Elevé: "*Quand à celui qui a redouté la station de son Seigneur et aura préservé son âme des passions, le Paradis sera le refuge.*" (79:40) Alors je me suis efforcé d'extirper les passions de mon âme jusqu'à ce qu'elle se stabilise dans l'obéissance de Dieu".
L'Imâm dit: "C'est bien, par Dieu!"
L'homme poursuivit:
4. "J'ai vu que toute personne qui trouve de l'argent s'efforce de le garder, et j'ai entendu Sa Parole (qu'Il soit glorifié): "*Celui qui fait un beau prêt à Dieu, alors* [Dieu] *le lui multiplie et il y a pour lui une récompense grandiose*" (57:11) Alors j'ai aimé la multiplication et je n'ai rien trouvé qui se garde mieux que ce qui est auprès de Lui. Aussi, chaque fois que j'ai trouvé quelque chose qui avait de la valeur pour moi, je me suis dirigé avec cela vers Lui pour qu'il soit une cartouche pour le moment où j'en aurai besoin."
L'Imâm lui dit: "C'est bien, par Dieu!"
5. "J'ai vu que les gens se jalousaient entre eux à cause de leurs ressources. Et j'ai entendu le Très-Elevé dire: "*C'est nous qui avons réparti entre eux leur nourriture dans la vie de ce monde et c'est Nous qui élevons de quelques degrés certains d'entre eux au-dessus des autres afin que les uns prennent les autres à leur service. La Miséricorde de ton Seigneur est meilleure que ce qu'ils amassent.*" (43:32) Alors je ne jalouse personne et je ne regrette pas ce que j'ai perdu."
L'Imâm lui dit: "C'est bien!"
6. "J'ai vu l'animosité des gens entre eux dans la demeure de ce monde et les rancœurs qui se trouvent dans leur poitrine et j'ai entendu la Parole de Dieu le Très-Elevé: "*Le démon est un ennemi pour vous. Considérez-le comme un ennemi.*" (35:6) Alors j'ai consacré mes efforts contre l'hostilité du démon, laissant celle des autres."
L'Imâm lui dit: "C'est bien!"

7. "J'ai vu que les gens travaillaient dur et fournissaient de grands efforts dans la recherche des moyens de subsistance et j'ai entendu Dieu le Très-Elevé dire: "*Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. Je ne veux aucune ressource de leur part. Je ne désire pas qu'ils Me nourrissent. Dieu est le Dispensateur de tous les biens, le Détenteur de la force inébranlable.*" (51:56-58). J'ai su que Sa promesse et Sa parole sont vraies alors je me suis conforté dans Sa promesse et je me suis satisfait de Sa Parole. Je me suis occupé de ce que je devais [faire] pour Lui et non de ce qui se trouvait auprès de Lui pour moi."

L'Imâm lui dit: "C'est bien!"

8. "J'ai vu des gens qui comptaient sur la santé de leur corps, d'autres sur la multitude de leurs biens et d'autres sur des créatures comme eux. Et j'ai entendu la Parole du Très-Elevé: "*Quand à celui qui craint Dieu, Dieu donnera une issue favorable à ses affaires; Il le pourvoit d'une façon à laquelle il ne s'attendait pas. Dieu suffit à quiconque compte sur Lui.*" (65:2-3) Alors j'ai compté sur Dieu et je ne compte plus sur personne d'autre."

L'Imâm arrêta son propos et le félicita en disant: "Par Dieu, la Torah, l'Evangile, le Coran et les autres livres célestes reviennent à ces huit questions."

Source:

Hâyat, Vol. 1, pp. 154-156 citant *Majmû' al-Warâm*, Vol. 1, pp. 303-304.
Extrait de l'ouvrage *L'Imâm as-Sâdeq (p) (Le sixième Imam) – La diffusion de la législation et du mode de vie de l'islam*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2004, pp. 188-190.

Une invocation de l'Imâm Sajjâd
Le retour vers Dieu

Comme nous l'avons évoqué, l'un des aspects de la mission des Imâms est d'apprendre au croyant à s'adresser à Dieu ainsi qu'à construire une relation d'intense proximité avec Lui. Dans ce sens, l'Imâm Sajjâd a légué de nombreuses invocations qui furent par la suite publiées dans un recueil intitulé *Sahifeh Sajjâdiyeh*, parfois surnommé "Les psaumes de l'islam". Il est aussi l'auteur de quinze "entretiens intimes" (*monâjât*) constituant une façon unique de s'adresser à son Créateur et de lui présenter ses requêtes les plus profondes. Nous présentons ici la traduction de l' "Entretien de ceux qui se repentent"(*Monâjat al-Tâ'ibin*) sachant que la notion de *tawba*, qui exprime en arabe le repentir, contient également l'idée d'un retour réciproque du croyant vers Dieu et de Dieu vers le croyant.

Entretien de ceux qui se repentent

Par [la grâce] du nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

Mon Dieu, les péchés m'ont revêtu du manteau de l'humiliation,
L'éloignement de Toi m'a enveloppé du vêtement de la misère,
La grandeur de ma faute a fait mourir mon cœur,
Aussi, vivifie-le d'un repentir/retour (*tawba*) de Toi,

Ô mon espoir, mon désir, ma prière et mon vœu!

Par Ta Toute-Puissance, je ne trouve personne d'autre que Toi
Pour pardonner mes péchés
Et je ne vois personne d'autre que Toi
Pour réparer ce qui est brisé en moi,
Déjà, je me suis soumis à Toi en me repentant à Toi,
Et je me suis courbé d'humiliation devant Toi.
Si Tu me repousses de Ta Porte, auprès de qui trouverai-je refuge?
Si Tu me rejettes de Ton entourage, auprès de qui trouverai-je protection?

Quel malheur, ma honte et mon opprobre!
Quel désastre, les mauvaises actions que j'ai commises!
Je Te demande, ô Celui qui pardonne les péchés graves et qui panse les os brisés,
D'effacer les dangers du péché, de dissimuler le scandale de mes secrets,
De ne pas me priver, au Jour de la Résurrection,
De la fraîcheur de Ta Rémission et de Ton Absolution,
Ni de me dépouiller de la beauté de Ton Pardon et de Ta Dissimulation.

Mon Dieu, ombrage mes fautes des nuages de Ta Miséricorde,
Envoie sur mes vices la nuée de Ta Compassion.

Mon Dieu, l'esclave qui a fui son maître, ne revient-il pas que chez son maître?
Un autre que son maître le protègera-t-il de sa colère?
Mon Dieu, si regretter la faute est un repentir vers Toi,
Alors me voici, de par Ta Toute-Puissance, parmi ceux qui regrettent;
Si demander le pardon pour ses fautes est une rémission des fautes,
Alors me voici parmi ceux qui implorent Ton Pardon.
A Toi le droit de me blâmer jusqu'à ce que Tu sois Satisfait.

Mon Dieu, par la Puissance que Tu as sur moi,
Reviens vers moi,
Par la Clémence que Tu as à mon égard,
Remets mes fautes,
Et par la Connaissance que Tu as de moi,
Témoigne-moi de Ta Bonté!

Mon Dieu, c'est Toi qui as ouvert à Tes serviteurs,
Une porte qui donne accès à Ton Pardon,
Que Tu as nommée le repentir.
Tu as dit: "*Revenez à Dieu d'un repentir sincère*" (66:8)
Alors quelle est l'excuse de celui qui a négligé de franchir cette porte
Après que Tu l'eue ouverte?

Mon Dieu, si la laideur du péché vient de Ton serviteur,
Que la Beauté du Pardon vienne de Toi!

Mon Dieu, je ne suis pas le premier à T'avoir désobéi,
Vers qui Tu es revenu,
[Ni le premier] à avoir demandé Tes Bienfaits,
A qui Tu as témoigné de Ta Générosité.

Ô Celui qui exauce les nécessiteux,
Qui dissipe le malheur,
Ô Celui dont la Bonté est immense,
Ô Celui dont la Science pénètre les secrets,
Ô Celui dont la Dissimulation est belle,

Je sollicite l'intercession de Ta Générosité et de Ta Magnificence auprès de Toi,
J'implore Ta Grâce et Ta Pitié.

Exauce mon invocation!
Ne déçois pas l'espoir que j'ai en Toi!
Accepte mon repentir!
Efface mes péchés, par Ta Grâce et Ta Miséricorde,
Ô le plus Miséricordieux de ceux qui font miséricorde!

Traduction de l'arabe au français de Leila Sourani, Le Livre complet des Invocation de l'Imam as-Sajjâd (p)*, éditions BAA, 2008, pp. 420-424.*

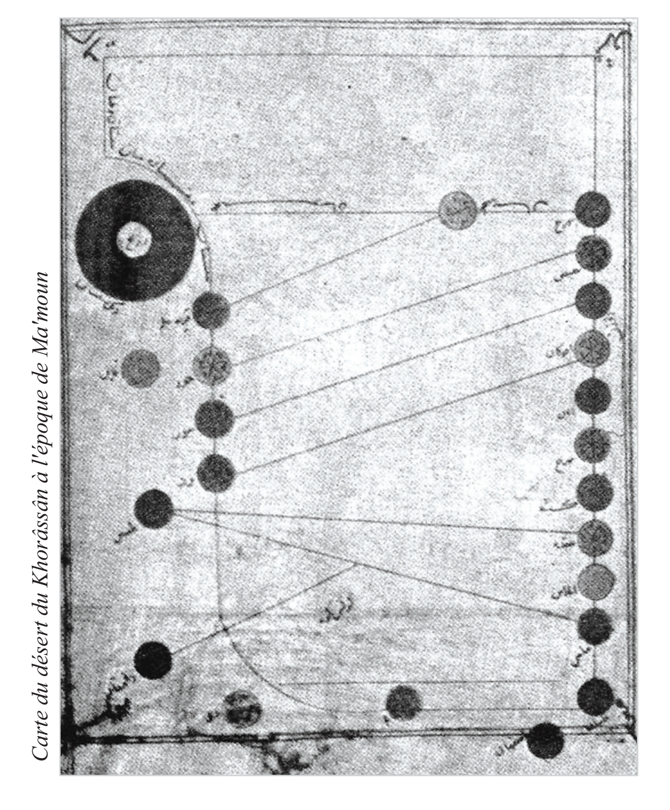
Bibliographie:

-Ghaffâri, Hossein, *Tashayyo', din-e kâmel va kamâl-e din* (Le chiisme, religion parfaite et perfection de la religion), Editions Hekmat, 1ère édition, 2006.
-Corbin, Henry, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Entrelacs, 2008.
-Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – I, Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Tel, 1971.
-*Le martyre de l'Imam Hussein (p)*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2ème édition, 2007.
- *L'Imâm as-Sajjâd (p) (Le quatrième Imam) – Une autre lecture de "l'histoire de l'islam"*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2002.
- *L'Imâm al-Bâqer (p) (Le cinquième Imam) – La véritable source de l'éclosion du savoir et de la sagesse*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2003.
- *L'Imâm as-Sâdeq (p) (Le sixième Imam) – La diffusion de la législation et du mode de vie de l'islam*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2004.
- *L'Imâm al-Kâzhem (p) (Le septième Imam) – La préparation de l'alternative*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2006.
- *L'Imâm 'Alî ar-Ridâ (p) – L'étranger de Tûs*, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2009.

L'Imâm Rezâ et son rôle dans l'enracinement du chiisme en Iran

Khadidjeh Nâderi Beni

Du second siècle de l'Hégire jusqu'à nos jours, le nom du huitième Imâm et celui de la ville de Mashhad, dans le Khorâssân[1] résonnent d'une façon particulière en Iran et dans le cœur de tout chiite. L'Imâm Rezâ, forcé d'accepter le titre d'héritier du calife Ma'moun et de quitter Médine pour le rejoindre en Iran, eut une influence décisive dans les domaines religieux, politique et culturel en Iran. Cet article s'attache à étudier les modalités de la venue de l'Imâm Rezâ en Iran et l'influence qu'il a tout particulièrement exercée sur l'extension sans précédent du chiisme en Iran.



Carte du désert du Khorâssân à l'époque de Ma'moun

Situation politique et culturelle de l'époque des Abbassides

Sous la dynastie des Omeyyades (entre 661 et 750), les chiites faisaient l'objet de fortes pressions politiques, et leurs âmes et biens étaient continuellement en danger. Cependant, les califes omeyyades eux-mêmes, qui régnaient sur une vaste étendue, furent peu à peu menacés par une série d'événements, notamment par de nombreuses rébellions qui éclatèrent un peu partout dans leur royaume, dont le territoire iranien, qui comptait d'importants bastions chiites. La première fut instiguée par Abou Moslem Khorâssâni, grand défenseur de la cause abbasside (dynastie qui succèdera aux Omeyyades) qui fut envoyé à Marv, capitale du Khorâssân, par les Abbassides en 133 de l'Hégire (750) contre le gouverneur Nasr, qui avait tenté de s'allier à l'insurgé Hadis Ibn Saraï. Reçu avec enthousiasme, il bénéficia également du soutien des chiites. En 134 de l'Hégire (751), Abou Moslem marcha finalement sur Marv accompagné de 10 000 hommes. Il poursuivit Nasr qui s'était enfui et mit en déroute les deux armées que les Omeyyades avaient envoyées contre lui, obligeant le calife Marvân à se réfugier en Égypte. C'est alors que les Abbassides s'emparèrent du pouvoir. Le chef des Abbassides, Abol 'Abbas, surnommé Al-Saffâh, fut proclamé calife. Avec l'arrivée au pouvoir des Abbassides, au milieu du deuxième siècle de l'Hégire, les chiites connurent un court répit qui se termina très vite avec une nouvelle vague de répression. Ainsi, les Abbassides adoptèrent rapidement les mêmes méthodes que celles des Omeyyades vis-à-vis des partisans de Ahl al-Bayt, c'est-à-dire de la Famille

du Prophète. Le troisième siècle de l'Hégire fut une époque de détente politique où de nombreux textes philosophiques grecs et syriaques furent traduits en arabe. Les gens se mettaient à la philosophie. Les savants chiites profitèrent de cet assouplissement politique pour développer leur enseignement et la défense de l'école des Ahl al-Bayt.

Cependant, l'événement le plus marquant de cette époque demeure la nomination à la succession au califat de l'Imâm Rezâ par le calife abbasside Ma'moun, fils de Hâroun al-Rashid. Cet événement eut des conséquences importantes que nous allons évoquer ici au cours de l'article.

L'arrivée au pouvoir de Ma'moun

Après la mort de Hâroun al-Rashid, son fils Ma'moun entra en conflit avec son frère Amin; conflit qui se solda par un combat sanglant et l'assassinat d'Amin, à la suite duquel Ma'moun devint calife. Dès lors, la politique du califat abbasside envers les chiites se durcit.

Les décennies précédentes avaient été marquées par les révoltes des partisans de l'Imâm Ali (*'alavi*) qui se soulevaient, provoquant des guerres et des rebellions mettant le califat en difficulté. Durant cette période, les différents Imâms ne coopérèrent cependant pas avec les instigateurs de rebellions et se tinrent à l'écart de leurs affaires. Les chiites de cette époque, qui formaient une population importante, continuaient de considérer les Imâms comme leurs guides religieux auxquels l'obéissance était due. Ils estimaient au contraire le califat très éloigné de l'autorité sacrée de leurs Imâms, d'autant plus qu'il était assuré par des personnes plus préoccupées par le pouvoir et les plaisirs mondains que par le respect des principes religieux. La persistance d'une telle situation d'instabilité était dangereuse et constituait une sérieuse menace pour le califat.

Ma'moun essaya de trouver une solution efficace pour mettre fin à ces contraintes politiques qui, depuis soixante-dix ans, n'avaient pu être résolues par ses prédécesseurs abbassides. Pour arriver à ses fins, il décida de nommer l'Imâm Rezâ comme son successeur, espérant ainsi surmonter deux difficultés: premièrement, empêcher les partisans des descendants de la Famille du Prophète de se rebeller contre le gouvernement puisqu'ils en feraient eux-mêmes partie, et mettre ainsi fin aux mouvements d'opposition, et deuxièmement, faire perdre aux gens leur croyance spirituelle et leur attachement intérieur aux Imâms.

> Avec l'arrivée au pouvoir des Abbassides, au milieu du deuxième siècle de l'Hégire, les chiites connurent un court répit qui se termina très vite avec une nouvelle vague de répression. Ainsi, les Abbassides adoptèrent rapidement les mêmes méthodes que celles des Omeyyades vis-à-vis des partisans de Ahl al-Bayt, c'est-à-dire de la Famille du Prophète.

Ceci pourrait selon lui être réalisé en laissant les Imâms se mêler des affaires mondaines et de la politique du califat, qui avait toujours été considérées par les chiites comme mauvaises et impures. De la sorte, leur organisation religieuse s'écroulerait, tout comme la dimension sacrée de leur lutte, et ils ne représenteraient plus un danger pour le pouvoir officiel: ils ne seraient qu'une école parmi les autres. Ces desseins une

fois accomplis, l'éloignement de l'Imâm ne présenterait aucune difficulté pour les Abbassides. Cette nomination permettait également à Ma'moun de se rallier les chefs de son armée, en majorité pro-chiites. La présence de l'Imâm Réza au sein du pouvoir permettait également de lui conférer une légitimité sans précédent, arrachant en même temps l'un des piliers de l'opposition chiite, c'est-à-dire la question de l'usurpation du califat.

L'Imâm Rezâ s'excusa et refusa de nouveau la proposition, mais fut finalement contraint à accepter le principe de la succession – ce qu'il ne cessera de répéter par la suite –, en mettant pour condition de ne se mêler d'aucune affaire gouvernementale, ni de la nomination, ni de la révocation des agents gouvernementaux.

Loin de refléter d'hypothétiques sympathies chiites, le projet de Ma'moun ne reflétait qu'une volonté d'instrumentaliser l'Imâm Rezâ dans son propre intérêt – et peut être même de mettre à jour les chiites afin de mieux les reconnaître et de les liquider plus facilement par la suite s'ils venaient à représenter un danger pour son pouvoir. Afin d'exécuter son projet, Ma'moun demanda à l'Imâm Rezâ de venir de Médine à Marv. Lorsqu'il y arriva, Ma'moun lui offrit d'abord le califat puis, devant son refus, lui proposa le titre d'héritier présomptif (*wali al-'ahd*). L'Imâm Rezâ s'excusa et refusa de nouveau la proposition, mais fut finalement contraint à accepter le principe de la succession – ce qu'il ne cessera de répéter par la suite –, en mettant pour condition de ne se mêler d'aucune affaire gouvernementale, ni de la nomination, ni de la révocation des agents gouvernementaux. Il refusa également de prodiguer tout conseil concernant les affaires de l'Etat. Cet événement eut lieu en l'an 200 de l'Hégire. Cette stratégie de "non ingérence" de l'Imâm était ainsi destinée à lui permettre de ne pas être associé au pouvoir et de conserver une attitude d'opposition à son égard. C'était également un message adressé aux chiites, évoquant l'idée d'un rejet de toute collaboration avec des dirigeants iniques.

Ma'moun ne tarda pas à réaliser qu'il avait commis une erreur car sa décision permit au contraire une propagation sans précédent du chiisme en Iran, un



Carte de l'empire abbasside vers l'an 820

attachement croissant du peuple à l'Imâm et l'augmentation de son audience au sein même de l'armée et des agents gouvernementaux. Il se produisit donc exactement le contraire de ce que Ma'moun escomptait.

Dans un ultime effort de contrer l'Imâm Rezâ et de diminuer son prestige idéologique, Ma'moun organisa des débats durant lesquels les savants les plus brillants des différentes religions et sectes se réunissaient. Il y convia le huitième Imâm qui débattait avec de hautes personnalités juives, chrétiennes, hindoues… et les réduisait au silence devant la puissance de son éloquence et de son argumentation. Plusieurs de ces débats sont enregistrés dans les recueils de hadiths (traditions) chiites. Face à l'ensemble de ces échecs, Ma'moun retourna aux stratégies de ces prédécesseurs et décida finalement de tuer le huitième Imâm en l'empoisonnant.

L'Imâm Rezâ et le chiisme auprès des Iraniens

Le voyage de l'Imâm Rezâ de Médine à Marv lui permit tout d'abord de passer par de nombreux villages et villes d'Iran, où sa présence produisit une forte impression sur les populations locales et renforça le courant de sympathie chiite. La réalisation de plusieurs miracles, mais surtout ses paroles touchèrent de nombreuses personnes. En passant par Neyshâbour, lors de son voyage de Médine au Khorâssân, des compilateurs de hadiths du prophète Mohammad vinrent vers l'Imâm Rezâ en lui demandant de leur transmettre une parole de son ancêtre afin de la consigner par écrit. L'Imâm Rezâ leur rapporta alors cette parole du Prophète: "*Dieu a dit: La parole "Il n'y a pas de dieu en dehors de*



Photo ancienne du sanctuaire de l'Imâm Rezâ à Mashhad, date inconnue

*Dieu" est Ma forteresse (*hisni*); quiconque entre dans Ma forteresse sera épargné de Mon châtiment''*". L'Imâm ajouta: "*Mais à condition de respecter ses conditions, et je suis l'une de ses conditions*". Lorsque l'Imâm Rezâ rajoute cette condition, il souligne ainsi l'importance de la reconnaissance du principe de wilâyat, c'est-à-dire de l'amour porté aux Imâms et la nécessité de leur porter allégeance; principe fondamental du chiisme. Ce hadith ne tarda pas à devenir un pilier de l'héritage spirituel du chiisme, et renforça l'importance de la wilâyat dans l'esprit des gens.

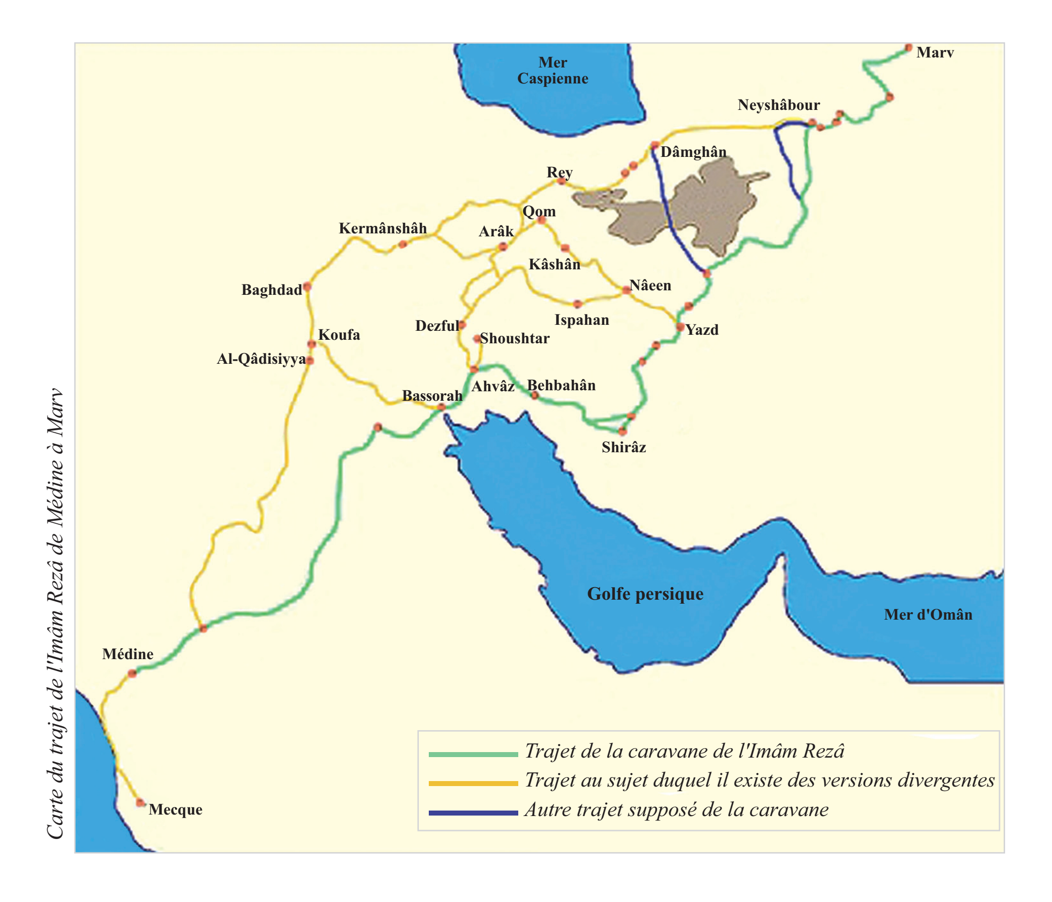
> Ma'moun ne tarda pas à réaliser qu'il avait commis une erreur car sa décision permit au contraire une propagation sans précédent du chiisme en Iran, un attachement croissant du peuple à l'Imâm et l'augmentation de son audience au sein même de l'armée et des agents gouvernementaux. Il se produisit donc exactement le contraire de ce que Ma'moun escomptait.

Durant sa présence en Iran, à Marv,

l'Imâm Réza ne perdit jamais une occasion d'aller à la rencontre des gens et de leur transmettre certains préceptes religieux, paroles qui étaient ensuite compilées et diffusées. En outre, comme nous l'avons évoqué, l'Imâm Rezâ eut un rôle important dans l'affirmation de la prééminence du chiisme grâce à ses controverses avec des chrétiens, des juifs, des sabéens et même des athées. Les arguments décisifs qui y étaient développés par l'Imâm Rezâ et l'audience qu'elles rencontraient eurent un rôle de premier plan dans la propagation du chiisme.

> Bien qu'étant demeuré à l'écart de toute décision politique, l'Imâm Rezâ utilisa la tribune unique du califat pour diffuser de nombreux principes du chiisme et élargir son audience.

Bien qu'étant demeuré à l'écart de toute décision politique, l'Imâm Rezâ utilisa la tribune unique du califat pour diffuser de nombreux principes du chiisme et élargir son audience. Ma'moun l'autorisa ainsi plusieurs fois à monter à cette tribune pour s'adresser à l'ensemble de la communauté islamique. Son statut officiel lui permettait également d'être consulté par de nombreux savants, gens de la cour ou croyants venant de tout le pays, de diffuser les hadiths du Prophète et des Imâms lui ayant précédé à grande échelle, mais aussi de former des proches partisans et savants dans le domaine des hadiths, l'étude de leurs transmetteurs, le droit (*fiqh*), le dogme… ce qui eu également



Carte du trajet de l'Imâm Rezâ de Médine à Marv



Cour du sanctuaire de l'Imâm Rezâ à Mashhad

Photo: Meysam Dehghâni

un effet décisif dans la consolidation du patrimoine spirituel et intellectuel du chiisme. On lui attribue également de nombreuses paroles traitant de philosophie, de jurisprudence, d'exégèse, d'éthique…

Fort de leur reconnaissance officielle, les partisans de l'Imâm Rezâ multiplièrent leurs activités pour diffuser la pensée chiite dans tout le pays, entraînant un nombre important de conversions. L'Imâm Rezâ atteignit un respect et une vénération sans précédent dans l'ensemble du pays. Il conféra également une assise sociale durable au chiisme en Iran, dont les effets perdurèrent et façonnèrent l'histoire des siècles suivants, en atteignant un point d'orgue lorsque le chiisme devint religion d'Etat sous les Safavides. ■

Le statut officiel de l'Imâm Rezâ lui permettait d'être consulté par de nombreux savants, gens de la cour ou croyants venant de tout le pays, de diffuser les hadiths du Prophète et des Imâms lui ayant précédé à grande échelle.

1. Au sujet du mausolée vénéré de l'Imâm Rezâ à Mashhad, lire l'article de Arefeh Hedjâzi "Le mausolée de l'Imâm Rezâ à Mashhad, héritage spirituel et architectural de l'histoire iranienne", *La Revue de Téhéran*, No. 68, Juillet 2011.

Sources:

1. Qomi, Sheikh 'Abbas, *Montahâ al-Amâl* (L'extrémité des souhaits), Téhéran, Enteshârât-e 'elmi.
2. Hosseini, Dja'far Mortezâ, *Zendegui-e siyâsi-e hashtomin Emâm hazrat-e 'Ali ibn Moussâ al-Rezâ* (La Vie politique du huitième Imâm, 'Ali fils de Moussâ al-Rezâ), traduit de l'arabe au persan par Seyyed Mohsen Khaliliân, Téhéran, Bureau de la Culture islamique, 7ème édition, 1373/1994.
3. L'Imam 'Alî al-Ridâ (p) – L'Etranger de Tûs, compilation et traduction de Leila Sourani, éditions BAA, 2009.

La conversion de l'Iran au chiisme sous les Safavides
Un tournant décisif pour l'identité géopolitico-religieuse de l'Iran

Afsâneh Pourmazâheri

La fondation de la dynastie safavide en 1501 par Shâh Esmâ'il 1er (1487-1524), succédant aux Timourides, constitue l'un des événements les plus marquants de l'histoire iranienne. Avec l'avènement de cette dynastie, l'Iran recouvra, après des siècles, une identité politique propre ainsi que son hégémonie nationale. Néanmoins, en adoptant le chiisme duodécimain comme religion officielle de la cour, et donc celle du pays, Shâh Esmâ'il 1er se retrouva face à deux adversaires voisins, partisans fervents du sunnisme, c'est-à-dire les Ouzbeks à l'est et les Ottomans à l'ouest. En outre, un autre problème, interne cette fois-ci, surgit au fur et à mesure de l'institutionnalisation du chiisme: le fossé entre le mode de vie de la majorité des Iraniens, et les nouvelles normes culturelles et sociales proposées.

Ces tensions entraînèrent l'apparition de luttes contre les rivaux ouzbeks et ottomans, mais également contre les insurgés iraniens à l'intérieur du pays. A la suite de la démobilisation des Ouzbeks, Shâh Esmâ'il reprit le Khorâssân, auparavant territoire iranien, et calma les réactions internes. Il fit ensuite appel aux figures chiites iraniennes importantes de son territoire ainsi qu'aux érudits arabes afin de propager le chiisme dans l'ensemble du pays. De fait, l'intolérance dont avait fait preuve les dynasties sunnites précédentes ayant régné en Iran vis-à-vis du chiisme avait entraîné la dispersion des chiites, et un grand nombre d'entre eux avait quitté le pays pour s'installer ailleurs, notamment en Syrie et au Bahreïn. Néanmoins, avec l'accès au pouvoir des Safavides, l'Iran devint le cœur battant du chiisme ainsi que le lieu de rencontre des plus hauts érudits et intellectuels chiites. Cette alchimie donna un nouvel élan aux réflexions politiques, sociales et religieuses durant le XVIe siècle en Iran. Il y avait certes eu des Etats chiites avant cette date, en particulier avec la dynastie bouyide au XIe siècle ou encore les Sarbedâris et les Sâdât Mar'ashi au XIVe siècle, mais aucune d'entre elles n'obtint un tel pouvoir, à la fois étatique et religieux.

La propagation du chiisme à l'époque safavide

Shâh Esmâ'il et ses compagnons étaient tout à fait conscients des difficultés que représentait le fait d'asseoir un pouvoir chiite au niveau national. De ce fait, le roi iranien obligea les prêcheurs à prodiguer des louanges à l'adresse du chiisme duodécimain et à maudire les trois califes sunnites, voire à anathématiser les gouverneurs abbasides.[1] Après avoir réprimé certains soulèvements, il parvint peu à peu à homogénéiser le pays et consolida les bases d'un puissant Etat chiite en Perse[2], ouvrant la voie à un apaisement ainsi qu'à une période de paix et de prospérité à partir du règne du roi Shâh 'Abbâs.

Afin de surveiller au mieux les affaires étatiques et religieuses, Shâh Esmâ'ïl créa une fonction appelée «Sadr». Ceux qui l'exerçaient se devaient de superviser l'homogénéisation religieuse, la propagation de la foi chiite, et rapporter l'existence de groupes sunnites dans le pays.[3] Après la mort du roi, son fils Tahmasp 1er (1514-1576) continua la politique de son père et se mit à inviter les savants chiites de l'époque à

travers le monde musulman, notamment du Bahreïn, d'Irak, de Syrie et de Jabal Amel. La réunion des savants religieux chiites atteint alors son apogée et fut l'un des événements les plus marquants de l'histoire religieuse de l'époque. Cette collaboration entre les savants religieux chiites et la cour fut le début de la fondation d'un foyer multiculturel englobant également les activités scientifiques et culturelles et engendra plus tard de nombreuses écoles théologiques et centres d'investigation. On y éduquait des quantités de scientifiques et de philosophes qui devinrent les grands théoriciens et penseurs du monde musulman.[4]

Une autre démarche importante des Safavides fut la célébration des événements et rituels chiites partout dans le royaume, en particulier les fêtes et les deuils attribués aux douze Imâms chiites, à savoir la fête de Ghadir, la fête de la venue au monde de l'Imâm Mahdi, le deuil de l'Imâm Hossein, ainsi que des cérémonies particulières comme le *rowzeh*. Ces rituels étaient organisés somptueusement dans presque toutes les villes du pays et ont marqué la culture iranienne d'une empreinte profonde jusqu'à aujourd'hui.

Les Safavides avaient également une prédilection pour les mausolées, les mosquées et les cimetières, et d'une manière générale, pour tous les endroits évoquant les Imâms ainsi que leur postérité. C'est la raison pour laquelle ils investirent de grosses sommes d'argent ainsi que d'innombrables biens immobiliers destinés à la fondation ou à la restauration de ces endroits saints.[5]

D'un point de vue plus général, cette institutionnalisation du chiisme en Iran eut des conséquences qui méritent d'être évoquées:

1.L'apparition de nouveaux conflits religieux dans le monde musulman

La naissance de l'Etat chiite entraîna la création d'un nouveau pôle et d'une nouvelle puissance dans le monde musulman. L'insistance des rois safavides à profiter de cette opportunité confirma de plus en plus cette réalité. Les crimes commis par les Ouzbeks ou les Ottomans dans le Khorâssân, à Mashhad ou en Anatolie, en représailles ou à des fins de lutte contre «*la nouvelle secte*» et qui firent de nombreuses victimes, montrent à quel point cette divergence fut source

Cette collaboration entre les savants religieux chiites et la cour fut le début de la fondation d'un foyer multiculturel englobant également les activités scientifiques et culturelles et engendra plus tard de nombreuses écoles théologiques et centres d'investigation.



Shâh Esmâ'îl 1er



Mausolée de Safi al-Din Ardebili, Ardebil

de chaos. Cela aboutit finalement à la bataille sanglante de Tchaldorân, d'après le nom de l'endroit où elle eut lieu, entre l'Ottoman Sultan Salim et le Safavide Shâh Esmâ'il, qui se solda par une défaite iranienne face aux Ottomans.[6]

Après leur prise de pouvoir, les Safavides, malgré leur légitimité politique, avaient besoin de l'accord et du soutien des savants religieux chiites pour consolider les fondements de leur royaume. C'est la raison pour laquelle ces derniers furent aussitôt invités à collaborer avec la cour. Face à cette situation délicate, la réaction des savants religieux fut historiquement très importante.

2.La confrontation du soufisme et du chiisme

Bien que l'accession des Safavides ait notamment été appuyée par l'aide des Ghezelbâsh soufis, en modifiant les bases de leur pouvoir politique, les Safavides remanièrent certains aspects du chiisme afin de les adapter à leur nouveau statut politique. Cet éloignement des idées soufies de Safi al-Din Ardebili (1252-1334), le fondateur de la confrérie *Safavieh*, était tel qu'à la fin du règne safavide, il n'aurait sans doute plus été reconnaissable par son fondateur. En outre, les rois safavides ayant conscience du fait que certains principes religieux s'accordaient difficilement aux nécessités politiques, tentèrent au fur et à mesure de se débarrasser des Ghezelbâsh soufis dans le but de les remplacer par les Iraniens chiites. Cela éveilla par conséquent le mécontentement des soufis et aboutit à un schisme entre les factions de cette grande famille.[7]

3.La collaboration des savants religieux chiites avec les Safavides et la formation des fondements institutionnels et religieux du chiisme en Iran

Comme nous l'avons évoqué, parallèlement à la création de la dynastie safavide, le chiisme se consolida et participa au renforcement politique et social de l'Etat tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Iran. Afin d'améliorer la gestion du pays, les Safavides avaient doublement besoin de la collaboration des savants religieux et de leur savoir: pour répondre aux questions de leurs fidèles, mais également pour contrer les sunnites et se défendre contre leurs accusations.[8] Quant aux savants religieux chiites, ils avaient acquis un nouveau statut et se réjouissaient donc de voir le chiisme au pouvoir. L'Etat chiite leur permit d'occuper des postes officiels au sein desquels ils contribuèrent au développement du chiisme, notamment en prenant en main la gestion des affaires légales et juridiques, de la défense de l'union religieuse dans le pays, de

l'éducation de nouvelles générations d'érudits chiites… Ils développèrent également un discours plus méthodique sur les sciences et activités religieuses qui le rendit plus accessible aux musulmans.

Les savants religieux chiites et la légitimité de l'Etat safavide

L'officialisation du chiisme devint également une marque pour l'Etat safavide lui permettant de se distinguer des autres puissances. Après leur prise de pouvoir, les Safavides, malgré leur légitimité politique, avaient besoin de l'accord et du soutien des savants religieux chiites pour consolider les fondements de leur royaume. C'est la raison pour laquelle ces derniers furent aussitôt invités à collaborer avec la cour. Face à cette situation délicate, la réaction des savants religieux fut historiquement très importante. Certains d'entre eux restèrent indifférents vis-à-vis des attraits du pouvoir et n'intervinrent pas. Un autre groupe, plus traditionnaliste, refusa dès le départ la prise du pouvoir religieux par toute personne n'étant pas de la descendance des Imâms.[9] Le troisième groupe, qui comprenait la majorité des savants religieux chiites, consentit à une collaboration bilatérale entre les deux camps et mit son savoir-faire à la disposition de la dynastie.

L'augmentation de la domination et de la puissance des savants religieux chiites

Ainsi, le royaume safavide se trouva progressivement dans une situation de dépendance par rapport aux savants religieux, et régna sous leur égide. Lors du règne de Shâh Esmâ'il 1er, ces derniers n'eurent pourtant pas l'occasion de se distinguer à la cour. Sous Shâh Tahmâsb, à la suite des immigrations chiites en provenance des pays arabes en Iran, la communauté chiite acquit une importance sans précédant à la cour. Ses successeurs, notamment dès le règne du Shâh Esmaïl 1er jusqu'à Mohammad Khodâbandeh, tentèrent d'atténuer cette présence forte du chiisme. Cependant, au cours de ces années, les savants religieux se présentèrent toujours à côté du roi, notamment au moment des grandes cérémonies comme le couronnement, où ils accomplissaient les rituels d'usage. Leur présence prit une telle importance que, d'après Chardin, voyageur français qui séjourna une courte période en Iran, la désignation d'un nouveau prince à la tête du royaume sans le consentement et

Au cours de ces années, les savants religieux se présentèrent toujours à côté du roi, notamment au moment des grandes cérémonies comme le couronnement, où ils accomplissaient les rituels d'usage.



Shâh Tahmâsb


Mohammad Khodâbandeh

la présence des savants religieux n'était même plus imaginable.[10] Ainsi, petit à petit, la majorité des savants religieux chiites reprit son indépendance relative et créa des fédérations religieuses possédant des prérogatives exceptionnelles et dotées d'un puissant système hiérarchique.

Néanmoins, cette influence sans précédent ne dura pas et avec le déclin de la dynastie, les savants religieux se retrouvèrent de nouveau en danger, notamment avec la montée en puissance des Afghâns, et plus tard sous le règne de Nâder Shâh Afshâr, guerrier puissant qui se fiait plutôt au pouvoir militaire que religieux. En conséquence, les personnalités chiites choisirent de s'éloigner du pouvoir et même parfois de se dissimuler parmi les couches populaires de la société afin d'être à l'abri des méfaits éventuels du pouvoir de l'époque. Ce n'est avec la prise du pouvoir des Qâdjârs, c'est-à-dire au XVIIIe siècle, que le clergé chiite retrouva sa gloire perdue et recommença à intervenir dans la vie politique et sociale. Ainsi, de grandes dates marquent la présence décisive des savants religieux dans l'histoire moderne de l'Iran, notamment les manifestations anticolonialistes, la guerre irano-russe de 1911, la protestation contre le tabac en 1890 et les deux Révolutions qui changèrent l'histoire iranienne, la Révolution constitutionnelle de 1906 et la Révolution islamique de 1979.■

---

1. Roumlou Hassanbeig, *Ahsan-ol-Tavârikh,* 12 tomes, Bibliothèque Sadrâ, Téhéran, 1963, p. 61.
2. Khândmir Amir-Mahmoud, *Târikh-e Shâh Esmâ'il va Shâh Tahmâsb Safavi* (L'histoire de Shâh Esmâ'il et de Shâh Tahmâsb safavide), corrigée et annotée par Eshrâghi Ehsân, Emâmi Mohammad-Taghi, éd. Gostareh, Téhéran, 1991, p. 66.
3. Sivery Roger, *Dar bâb-e Safaviân* (A propos des Safavides), trad. Rouhollâhi Ramezân-'Ali, éd. Sokhan, Téhéran, 2001, pp. 79-80.
4. Sefatgol Mansour, *Sâkhtâr-e nahâd va andisheh-ye dini dar Irân-e 'asr-e safavi* (La structure et les fondements de la pensée religieuse en Iran sous les Safavides), éd. Rasâ, Téhéran, 2002, p. 174.
5. Safâ Zabihollâh, *Târikh-e adabiât dar Iran* (Histoire de la littérature en Iran), tome 5, Société des auteurs et traducteurs d'Iran, Téhéran, 1983, pp. 85-87.
6. Barthold W., *Farhang va tamaddon-e mosalmânân* (La culture et la civilisation des musulmans), trad. Diânat Aliakbar, éd. Ebn-e Sinâ, Tabriz, 1994, p. 69.
7. Sivery, Roger, *op.cit.*, 2001, p. 235.
8. Aghâjâri Hâshem, *Konesh-e din va dowlat dar Irân-e 'asr-e safavi* (L'interaction de la religion et de l'Etat en Iran safavide), éd. Bâz, Téhéran, 2001, p. 21.
9. Kadivar Jamileh, *Tahavvol-e goftemân-e siâsi-ye shi'eh dar Irân* (Le bouleversement du dialogue politique du chiisme en Iran), tome 2, éd. Tarh-e No, Téhéran, 2000, pp. 100-101.
10. Chardin Jean, *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, trad. Yaghmâi Eghbâl, tome 3-4, éd. Touss, Téhéran, 1995, P. 1644.

Les évolutions historiques du chiisme à l'époque de la dynastie des Qâdjârs

Rezâ Niyâzmand
Traduction: Babak Ershadi

L'effondrement de la dynastie des Safavides fut le prélude d'une période difficile pour les savants religieux chiites. Après le renversement de la dynastie chiite par l'armée assaillante des Afghans, les savants religieux chiites perdirent leur influence au niveau de la vie politique pendant une période qui dura près de cinquante ans. La ville d'Ispahan, capitale prestigieuse des Safavides, perdit son importance en tant que centre religieux chiite, et la quasi-totalité des grands savants religieux d'Ispahan émigra dans les villes saintes chiites d'Irak alors sous la domination des Ottomans sunnites. Là encore, les adeptes de l'école chiite *osouli* (courant orthodoxe) ne purent résister à la suprématie intellectuelle de l'école *akhbâri* (courant traditionaliste) qui était prépondérante dans les centres religieux de l'Irak. L'école *akhbâri* avait été fondée sous l'empereur safavide Shâh 'Abbâs Ier, par un savant religieux chiite duodécimain Mohammad Amin Astarâbâdi. Contrairement aux savants religieux du courant *osouli*, ceux de l'école *akhbâri* rejetaient la déduction rationnelle et l'effort d'interprétation (*ijtihâd*) dans la création de nouvelles lois religieuses, et s'appuyaient uniquement sur le Coran et les hadiths en tant que sources traditionnelles de la loi. Par conséquent, à la différence des savants religieux *osouli* (orthodoxes), ils ne croyaient pas au concept de *taqlid* (imitation), ce qui signifie pour les savants religieux du courant *osouli* l'acceptation du verdict d'un érudit pour suivre ("imiter") ses préceptes et recommandations dans la vie de tous les jours.

L'école *akhbâri* fut prépondérante dans les centres d'enseignement théologique chiite de la ville sainte de Nadjaf jusqu'à l'apparition de la dynastie des Qâdjârs en Iran, jusqu'à ce qu'une nouvelle ère commence dans le courant *osouli* grâce aux efforts du célèbre savant chiite iranien, Vahid Behbahâni, qui fonda la nouvelle doctrine du chiisme duodécimain.

Behbahâni émit une fatwa pour condamner l'école akhbâri et la qualifia d'hérésie corrompant les principes du chiisme. Behbahâni et ses adeptes réussirent finalement à marginaliser le courant *akhbâri*. Pendant ce temps, Aghâ Mohammad Khân fonda la dynastie des Qâdjârs en Iran. Ce Shâh chiite rendit le terrain propice au développement des activités des savants religieux *osouli* en Iran. Désormais, ce courant de pensée domina l'enseignement religieux chiite et les grandes écoles théologiques tant en Iran qu'en Irak.

Dès le début de la dynastie des Qâdjârs, les savants religieux chiites intervinrent dans la vie politique en Iran. En effet, sous le fondateur de la dynastie des Qâdjârs, Aghâ Mohammad Khân (1786-1797), et son successeur, Fath 'Ali Shâh (1797-1834), les savants religieux chiites du courant *osouli* développèrent les fondements du *fiqh* (droit musulman) moderne du chiisme duodécimain, d'autant plus que l'apparition de grandes sources d'imitation (*marja'-e taqlid*) favorisait une intervention plus large des savants religieux soit dans la vie quotidienne des fidèles ("imitants"), soit dans la vie politique et sociale.

Après les défaites militaires des Qâdjârs face aux Russes, sous le règne de Fath 'Ali Shâh, puis de leur résignation face aux Britanniques, sous Mohammad

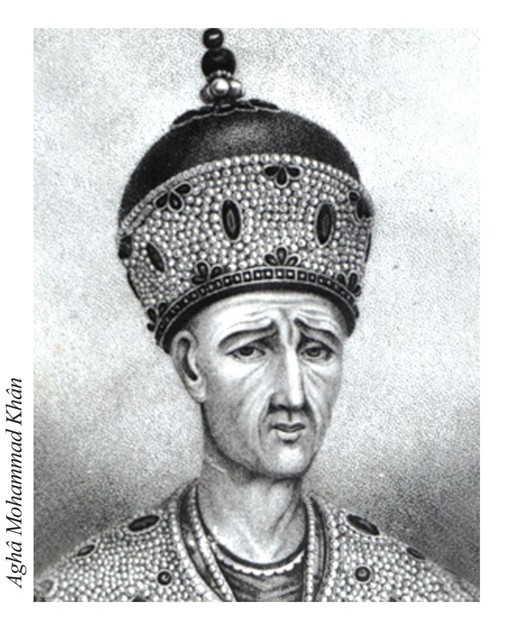
Shâh (1834-1848), un nouveau courant apparut en Iran sous l'impulsion des intellectuels "progressistes" qui souhaitaient moderniser la société traditionnelle en s'inspirant des Lumières et de la civilisation moderne européenne. Ce courant intellectuel se développa sous le long règne de Nâssereddin Shâh (1848-1896) et aboutit sous son successeur Mozaffareddin Shâh (1896-1907) à la victoire de la révolution constitutionnaliste. En réaction à ce nouveau courant progressiste et à l'influence de la civilisation moderne européenne en Iran, les savants religieux chiites se divisèrent en deux groupes: les savants religieux progressistes qui se mirent d'accord avec la modernisation de la société iranienne, et les savants religieux conservateurs qui s'y opposaient. Nâssereddin, qui régna pendant cinquante ans, aimait les apparences de la civilisation européenne mais n'en acceptait point ses fondements (démocratie et libertés), ce qui ne lui permit pas d'accorder ces deux tendances. Son règne fut également marqué par l'opposition ferme et virulente des savants religieux chiites aux concessions de privilèges économiques qu'il avait accordées aux compagnies européennes. L'émission de la fatwa historique de l'interdiction de la consommation du tabac par les savants religieux chiites fut l'exemple le plus remarquable de l'opposition du clergé chiite à la mainmise occidentale sur la société iranienne et à l'influence des puissances étrangères.

Aghâ Mohammad Khân fonda la dynastie des Qâdjârs en Iran. Ce Shâh chiite rendit le terrain propice au développement des activités des savants religieux *osouli* en Iran. Désormais, ce courant de pensée domina l'enseignement religieux chiite et les grandes écoles théologiques tant en Iran qu'en Irak.

Après la Révolution constitutionnaliste, un conflit intérieur opposa les savants religieux chiites iraniens en raison des interprétations différentes du régime constitutionnel et ses relations avec la charia (loi islamique), notamment en ce qui concernait le pouvoir de légiférer, afin de déterminer les limites du droit de la législation constitutionnelle par rapport à la source sacrée de la loi.

Apparition de la doctrine moderne du chiisme

Mir Seyed Mohammad Bâqer Behbahâni, alias Vahid Behbahâni (1706-1791) fonda la nouvelle doctrine du chiisme duodécimain et ses disciples poursuivirent cette voie. Au début du règne de Nâssereddin Shâh, un autre grand savant religieux chiite, Morteza Ansâri, paracheva l'œuvre de Behbahâni et donna à la doctrine moderne chiite la forme qui subsiste jusqu'à aujourd'hui en tant qu'école dominante du chiisme duodécimain.



Aghâ Mohammad Khân

L'axe des enseignements de Vahid Behbahâni était la question de l'*ijtihâd* (effort de réflexion dans le domaine du droit). Contrairement aux partisans du courant *akhbâri*, Behbahâni croyait que la déduction rationnelle du droit islamique sur la base du Coran et de la sunna (tradition) était légitime. Il réussit à mettre fin à plusieurs décennies d'emprise du courant *akhbâri* dans les milieux religieux chiites.

Il est à noter que Vahid Behbahâni suivait le même chemin que les grands savants religieux chiites de l'époque safavide, surtout Mohammad Bâqer Majlessi (1616-1689). Quant à son opposition en tant que rénovateur de l'école orthodoxe *osouli*, il est à préciser qu'il ne rejetait qu'une partie de la jurisprudence du courant *akhbari*, celle qui amenait les partisans de ce courant à rejeter l'*ijtihâd*. Les adeptes de Vahid Behbahâni réussirent à consolider les bases de sa doctrine dans toutes les grandes écoles théologiques chiites d'Iran et d'Irak jusqu'au début du règne de Nâssereddin Shâh, et les chiites iraniens se mirent à se référer à leurs enseignements religieux.

Sources d'imitation: représentants de l'Imam du temps

Vahid Behbahâni et ses disciples insistaient sur la nécessité de la soumission des chiites au *modjtahed* (appliqué, diligent).

1- Les chiites se divisent en deux groupes: ils sont soit *modjtahed*, soit *moqalled* (imitants). Celui qui n'est pas *modjtahed* doit se référer aux fatwas de celui qui l'est en matière des affaires religieuses. Le *modjtahed* chiite ne se soumet pas au principe de "consensus" des savants religieux sunnites, mais au principe de la déduction rationnelle pour



Mohammad Bâqer Majlessi

déterminer le droit musulman en se fondant sur quatre sources: le Coran, la sunna, la raison et le consensus (dans le sens chiite du terme). Le *modjtahed* doit

> L'émission de la fatwa historique de l'interdiction de la consommation du tabac par les savants religieux chiites fut l'exemple le plus remarquable de l'opposition du clergé chiite à la mainmise occidentale sur la société iranienne et à l'influence des puissances étrangères.

être respectueux des principes de la justice, s'abstenir de commettre les péchés capitaux et pratiquer les œuvres bonnes.

2- Le *modjtahed* doit se charger de l'application de deux recommandations coraniques: "recommander le convenable" et "interdire le blâmable".

C'est à lui d'apprendre aux chiites ce qu'est le bien conseillé par la loi divine. C'est également le cas du mal qu'ils doivent réprouver parce qu'il est réfuté par la religion.

3- Les savants religieux et les sources d'imitation ne firent pas d'exception pour les souverains, et les considérèrent comme simples croyants devant se référer à l'avis et aux fatwas d'un *modjtahed*, notamment en ce qui concerne les affaires politiques, car selon l'islam chiite, la politique est inséparable de la religion.

> Le principe de la relation entre "source d'imitation" et "imitant" (y compris le roi) fut à l'origine des divergences entre les savants religieux et le pouvoir tout au long du règne de la dynastie qâdjâre.

Selon la doctrine de Vahid Behbahâni et de ses adeptes, le souverain et le pouvoir politique devaient devenir le "bras exécutif" du clergé chiite. Cependant, durant l'ère qâdjâre, la question de la légitimité des rois en l'absence de l'Imâm du Temps resta insoluble; et les savants religieux chiites ne purent jamais confirmer une légitimité totale aux rois de la dynastie, c'est la raison pour laquelle le clergé chiite s'attendait à ce que le souverain partage son pouvoir avec le clergé pour combler ce vide. Le principe de la relation entre "source d'imitation" et "imitant" (y compris le roi) fut à l'origine des divergences entre les savants religieux et le pouvoir tout au long du règne de la dynastie qâdjâre.



Morteză Ansâri

4- Vahid Behbahâni et ses disciples insistèrent sur la revivification d'un ancien principe du chiisme selon lequel en l'absence de l'Imam du Temps, les sources d'imitation – en leur qualité de représentant de l'Imam du Temps – ont l'obligation de guider la communauté des croyants.

Les sources d'imitation étant considérées comme représentants de l'Imam du Temps, elles eurent désormais le droit de collecter l'aumône du cinquième des revenus (*khoms*) des chiites duodécimains. La moitié de cette aumône dite "part de l'Imâm" est donc administrée directement par la source d'imitation. Selon la jurisprudence chiite duodécimaine, les chiites doivent confier à leur source d'imitation l'aumône du cinquième pour sept catégories de biens: 1) les revenus des affaires, 2) des mines, 3) des trésors, 4) des biens licites, 5) pierres précieuses acquises par la plongée sous-marine, 6) butins de guerre, 7) les revenus de la vente de terrains aux non musulmans.

Il est évident que l'obligation du paiement des aumônes du cinquième des revenus, notamment les biens qui sont

qualifiés de "part de l'Imâm" donna une puissance et influence considérables aux savants religieux, et ce d'autant plus que les commerçants et les hommes d'affaires étaient et sont les donateurs principaux de ces aumônes, d'où la consolidation, pendant le règne de la dynastie des Qâdjârs, des relations entre les savants religieux et les commerçants qui s'entraidèrent mutuellement pendant les crises politiques, économiques et sociales: les savants religieux émirent la fatwa de l'interdiction de la consommation du tabac dont la concession avait été accordé à une entreprise étrangère, pour soutenir les commerçants chiites. Et plus tard, les commerçants soutinrent la position des savants religieux pendant la révolution constitutionnaliste.

Selon le Coran, la *zakât* est une autre aumône dont le musulman doit s'acquitter en vertu de la charité aux pauvres et aux nécessiteux. Pourtant, les savants religieux ne jouent pas le rôle d'intermédiaire pour la collecte de cette aumône que chaque musulman peut offrir directement à qui il considère comme nécessiteux. Par conséquent, les liens financiers qui s'établirent entre les savants religieux et les commerçants (donateurs de l'aumône du cinquième) ne se créèrent pas entre les savants religieux et les petits paysans (donateurs de la *zakât*). Par conséquent, à l'époque de la dynastie qâdjâre, les paysans ne participèrent guère aux mouvements sociaux et politiques dirigés par les savants religieux.

L'obligation pour les *modjtahed* d'appliquer la "recommandation du convenable" et "l'interdiction du blâmable" fut à l'origine des divergences de vue entre les savants religieux et le pouvoir politique dès l'époque de la dynastie des Safavides. Les savants religieux chiites considéraient comme "innovation hérétique" tout ce qui n'était pas conforme à la "tradition". Lorsque le prince héritier 'Abbâs Mirzâ substitua pour la première fois les uniformes européens à l'uniforme traditionnel des soldats de l'armée, les savants religieux émirent des fatwas pour l'interdire. A partir du règne du fondateur de la dynastie des Qâdjârs, Aghâ Mohammad Khân, les savants religieux chiites s'opposèrent avec force à tout ce qui était considéré comme "européen". Cette opposition catégorique n'épargna pas la fondation des écoles modernes vers la fin du règne de Nâssereddin Shâh, car l'enseignement du "naturalisme" allait à l'encontre des enseignements religieux.

L'obligation pour les *modjtahed* d'appliquer la "recommandation du convenable" et "l'interdiction du blâmable" fut à l'origine des divergences de vue entre les savants religieux et le pouvoir politique dès l'époque de la dynastie des Safavides.

La recommandation du convenable et l'interdiction du blâmable créèrent d'autres problèmes: dans le cadre du projet de la modernisation de l'armée, le prince 'Abbâs Mirzâ établit l'ordre de l'hiérarchie, exigeant de ses troupes la discipline et la soumission aux ordres des commandants. Bien que ce principe existe dans la tradition musulmane depuis l'époque du prophète Mohammad, les savants religieux se prévalurent de leur devoir de recommander le convenable et d'interdire le blâmable pour s'opposer à la décision du prince car il avait écouté ses conseillers militaires européens. La fatwa qui fut émise par les savants religieux interdisait aux soldats d'obéir aux ordres de leur hiérarchie, s'il était contraire à la loi de la religion (charia).

Choix d'une source d'imitation

Comme nous l'avons évoqué, d'après la doctrine moderne du chiisme, dans le domaine du droit (et non des croyances qui doivent pour tout reposer sur une adhésion rationnelle propre à chacun), le croyant chiite est soit *modjtahed* (appliqué, diligent), soit *moqalled* (imitant): les chiites de la deuxième catégorie devaient donc "choisir" pour eux une source d'imitation. Auparavant, lorsqu'un chiite ne connaissait pas une question religieuse, il devait se référer naturellement à un religieux pour l'apprendre, mais il n'était pas contraint de se référer à un seul *modjtahed* en tant que "source d'imitation". Ce fut au début de l'ère qâdjâre que les chiites furent contraints de choisir librement une source d'imitation après avoir fait une "recherche" pour connaître le *modjtahed* le plus érudit et le plus digne de l'époque. Etant donné que les simples fidèles ne pouvaient pratiquement pas évaluer la compétence d'un *modjtahed*, il était difficile qu'un seul savant religieux soit reconnu comme supérieur aux autres: les fidèles se référaient donc à des sources d'imitation multiples. Il existait cependant deux critères pour connaître la compétence des sources d'imitations: 1) le nombre des "imitants" de chaque *modjtahed*, 2) le taux des aumônes collectée de chaque source d'imitation.

Depuis l'époque des Imâms, il était de coutume que les chiites leur posent par écrit leurs questions auxquelles les Imâms répondaient par écrit. Plus tard, les chiites adressaient leurs questions religieuses aux grands *modjtahed* qui s'appuyaient sur des traditions des Imâms pour répondre à ces questions. Les savants religieux ou les simples gens recopiaient ensuite ces pages de "questions/réponses" en grand nombre et les distribuaient parmi les autres chiites.



Fath 'Ali Shâh

Pourtant, il faut souligner que depuis l'époque de Vahid Behbahâni, des *modjtahed* qui furent reconnus comme sources d'imitation eurent tous plusieurs points communs:

1- Ils firent tous leurs études dans les plus grandes écoles théologiques aux niveaux débutant, intermédiaire et avancé. Ils obtinrent "l'autorisation d'*ijtihâd*" de la part d'une ou plusieurs sources d'imitation antérieures.

2- Ils enseignèrent pendant des années dans les écoles théologiques les plus prestigieuses, et un nombre important d'étudiants assistait à leurs cours.

3- Outre la jurisprudence, ils enseignaient d'autres disciplines de sciences religieuses, et eurent la réputation d'être experts en plusieurs disciplines.

4- Ils furent auteurs de nombreux livres et essais souvent enseignés ou commentés

dans les écoles théologiques. Ceux dont les écrits furent enseignés aux étudiants bénéficiaient évidemment d'un plus grand prestige.

5- La plupart des sources d'imitation publièrent un ouvrage de référence en vue de décrire les modalités de la pratique des principes secondaires de la religion pour répondre aux questions des fidèles. En général, les essais des différentes sources d'imitation étaient quasiment identiques et ne divergeaient que dans les cas d'exception relativement rares.

Depuis l'époque des Imâms, il était de coutume que les chiites leur posent par écrit leurs questions auxquelles les Imâms répondaient par écrit. Plus tard, les chiites adressèrent leurs questions religieuses aux grands *modjtahed* qui s'appuyaient sur des traditions des Imâms pour répondre à ces questions. Les savants religieux ou les simples gens recopiaient ensuite ces pages de "questions/réponses" en grand nombre et les distribuaient parmi les autres chiites.

A l'époque qâdjâre et pendant la période contemporaine, les "livres de fatwas" des grandes sources d'imitation furent organisés plus ou moins sur le modèle de ces manuscrits de questions/réponses: les questions (réelles ou fictives) ne sont plus reproduites dans le texte qui se divise thématiquement en plusieurs chapitres.

Grandes sources d'imitation de la période des Qâdjârs

Vahid Behbahâni (décédé en 1791) fut le plus grand savant religieux chiite du début du règne de la dynastie des Qâdjârs. Son disciple le plus illustre fut Seyyed Mahdi Bahr al-'Olûm (décédé en 1797) qui était aussi un contemporain du fondateur de la dynastie qâdjâre, le roi Aghâ Mohammad Khân.

Sous le règne de Fath 'Ali Shâh, deux grands savants religieux furent des sources d'imitation les plus célèbres des chiites duodécimains pendant une vingtaine d'années: Ja'far Nadjafi alias Kâshef al-Ghetâ à Nadjaf, et Mohaqqeq Qomi à Ispahan. Quant à ce dernier, il est à souligner qu'à l'effondrement de la dynastie des Safavides, il fut le premier grand savant religieux chiite à s'installer dans la ville d'Ispahan.

> A l'époque où les Safavides fondèrent leur dynastie (1501) et décrétèrent le chiisme comme religion d'Etat, les chroniqueurs de la cour élaborèrent une généalogie pour le roi Shâh Ismaïl (1487-1524) en faisant remonter ses origines au septième imam des chiites, le vénéré Imâm Moussâ Kâzem.

A l'époque du roi Mohammad Shâh, deux fils de l'Ayatollah Kâshef al-Ghetâ devinrent tour à tour les plus grandes sources d'inspiration chiites à Nadjaf: d'abord 'Ali Nadjafi, ensuite son frère Hassan Nadjafi.

Au début du règne de Nâssereddin Shâh, le célèbre Mortezâ Ansâri (décédé en 1816) fut la seule grande source d'imitation du monde chiite. Après lui, son disciple, Mirzâ Hassan Shirâzi occupa la place de son maître illustre. Ce fut lui qui émit la célèbre fatwa de l'interdiction de la consommation du tabac. A l'époque du règne de Mozaffareddin Shâh, plusieurs sources d'imitation remplacèrent Mirzâ Hassan Shirâzi, décédé un an avant l'assassinat de Nâssereddin Shâh.

Et enfin sous le dernier monarque de la dynastie des Qâdjârs, Ahmad Shâh, Abdolkarim Hâeri Yazdi fut l'une des

plus célèbres sources d'imitation chiites qui s'installa à l'époque de la dynastie pahlavie dans la ville sainte de Qom, (au sud de Téhéran). C'était la première fois qu'une grande source d'imitation chiite s'installait dans cette ville sainte chiite.

Légitimité religieuse de la dynastie des Qâdjârs

Depuis toujours, les savants religieux chiites duodécimains considéraient quasi-totalement illégitime tout gouvernement, estimant que le droit de gouverner était exclusivement réservé aux Imâms infaillibles. A l'époque où les Safavides fondèrent leur dynastie (1501) et décrétèrent le chiisme comme religion d'Etat, les chroniqueurs de la cour élaborèrent une généalogie pour le roi Shâh Ismaïl (1487-1524) en faisant remonter ses origines au septième imam des chiites, le vénéré Imâm Moussâ Kâzem. Pour des raisons politiques et sociales, les savants religieux de l'époque des Safavides abandonnèrent la question de la légitimité religieuse du gouvernement pendant les deux siècles de règne de cette dynastie.

Sous le règne de Fath 'Ali Shâh, les savants religieux chiites eurent une influence considérable dans les affaires politiques. Le roi les nomma aux postes importants et leur confia des missions sensibles.

Le fondateur de la dynastie des Qâdjârs, Aghâ Mohammad Khân, était un guerrier qui se souciait peu de la reconnaissance de la légitimité de son règne par les savants religieux. Cependant, du fait que son royaume était entouré par des pays de confession sunnite, il décida d'établir peu à peu des relations avec les savants religieux chiites. Sur ce point, son projet politique consistait à renforcer le chiisme en Iran pour pouvoir exploiter à des fins politiques les sentiments religieux de ses sujets. Il choisit Vahid Behbahâni comme le *modjtahed* de sa cour pour faire croire que son gouvernement se soumettait aux fatwas d'un grand savant religieux. Comme les rois safavides, Aghâ Mohammad Khân nomma personnellement un "*sheikh al-Islâm*" ou "Imâm du vendredi" pour chaque ville. Sous Aghâ Mohammad Khân, les savants religieux chiites eurent donc une influence très limitée dans les affaires sociales et politiques.

Le règne de son successeur, Fath 'Ali Shâh, coïncida avec le développement du concept de "source d'imitation". Pour consolider les piliers de son règne, Fath 'Ali Shâh préféra garder à la cour un poste pour une source d'imitation afin de résoudre la question de la référence du roi aux fatwas d'une source religieuse. Dans le même temps, il chargea les chroniqueurs de la cour d'établir une généalogie pour faire une filiation entre les Qâdjârs et les princes safavides.

Pour gagner une légitimité religieuse, Fath 'Ali Shâh voyagea à Nadjaf et rencontra l'Ayatollah Kâshef al-Ghetâ, célèbre source d'imitation des chiites. L'Ayatollah Kâshef al-Ghetâ accepta de donner une légitimité religieuse à son règne à plusieurs conditions: il demanda au roi de nommer un imâm de la prière et un muezzin dans le corps de l'armée, et autoriser l'imâm de la prière de faire une oraison hebdomadaire pour enseigner les questions religieuses aux militaires. Par ailleurs, Mollâ Ahmad Narâqi, célèbre théoricien chiite de l'époque, avança une thèse pour légitimer le règne des Qâdjârs. Selon lui, en l'absence de l'Imâm du Temps, le droit de gouverner appartenait

au plus grand savant religieux chiite de l'époque qui pourrait conférer ce droit à un roi s'il ne souhaitait pas gouverner lui-même. Plus tard, plusieurs grands savants religieux chiites s'opposèrent à la théorie de Mollâ Ahmad Narâqi. L'opposition du célèbre Mortezâ Ansâri à cette théorie fut à l'origine du comportement plus ou moins sévère de Nâssereddin Shâh par rapport au clergé chiite. Cependant, certains savants religieux dont Fazlollah Nouri acceptèrent la solution proposée par Mollâ Ahmad Narâqi et ne s'opposèrent plus à la légitimité religieuse de la dynastie des Qâdjârs.

Influence grandissante des savants religieux chiites dans les affaires politiques

Sous le règne de Fath 'Ali Shâh, les savants religieux chiites eurent une influence considérable dans les affaires politiques. Le roi les nomma aux postes importants et leur confia des missions sensibles. Il chargea par exemple un *sheikh al-Islâm* d'apporter son message écrit à Istanbul pour le sultan ottoman Mustafa IV, et nomma un autre au poste de vizir dans la province de Kermân.

En outre, les savants religieux intervirent aussi dans le domaine de la politique étrangère surtout en ce qui concerna les relations entre l'Iran et l'Empire ottoman au sujet des régions chiites des provinces irakiennes de l'empire sunnite des Ottomans. Il est à noter que pendant cette période, les Ottomans nommèrent les gouverneurs des provinces chiites en Irak après une consultation avec le gouvernement iranien. Quant à la politique intérieure, les savants religieux de l'époque du règne de Fath Ali Shâh s'opposèrent farouchement à ce que des postes importants soient confiés aux adeptes des sectes soufies.

La période du règne de Fath 'Ali Shâh fut l'époque la plus religieuse de la dynastie des Qâdjârs. Sous son règne, les savants religieux chiites eurent une influence grandissante dans les affaires sociales et juridiques par le biais de l'importance accrue des tribunaux de la charia. Le nombre des écoles théologiques et de leurs étudiants augmenta. En outre, la gestion des œuvres caritatives religieuses fut entièrement confiée aux savants religieux. ■

La période du règne de Fath 'Ali Shâh fut l'époque la plus religieuse de la dynastie des Qâdjâres. Sous son règne, les savants religieux chiites eurent une influence grandissante sans les affaires sociales et juridiques par le biais de l'importance accrue des tribunaux de la charia.


Mollâ Ahmad Narâqi

Hossein Ibn Ali
*Martyr des larmes**

Mohammad-Javad Mohammadi
Université de Téhéran

Martyr, héros, révolutionnaire ou simple opposant des *Omeyyades*[1]? «*Qui est ce Hossein dont le monde entier est fou amoureux?*»[2] Le nom, bien que retentissant dans plusieurs pages de l'histoire de l'islam, est surtout intimement lié à la Bataille de Karbalâ. Or, cette dernière clôt la tumultueuse et fructueuse vie d'un homme qui aurait bientôt été sexagénaire.

Dès sa prime enfance, Hossein, objet d'une grande affection de la part de son grand-père, attira l'attention des musulmans qui trouvaient significative la profonde tendresse que lui accordait le Prophète de l'islam. En effet, selon la tradition rapportée, à plusieurs reprises, le Prophète s'exprima explicitement sur le sort à la fois héroïque et tragique qui guettait son petit-fils. Hossein naquit dans le foyer de la prophétie et du califat. Il reçut de la bouche du Prophète l'épithète de «*plus noble de la jeunesse du Paradis*»[3], dignité qui le distingue suprêmement.

Jeune, il prit part aux campagnes qui opposèrent son père, l'Imâm 'Ali, aux *Nâkessins*[4] (Bataille de Jamal), *Mâreghins*[5](Bataille de Nahravân), et



Zarih (*grillage décoratif*) du tombeau de l'Imam Hossein

Ghâssetins[6] (Bataille de Seffin) et y montra un courage hors pair. Après le martyre de l'Imâm, par respect pour le traité de paix conclu entre son frère aîné et Muâ'wiya, il ne se dressa pas contre le règne abusif de ce dernier qui avait indûment occupé le siège du Prophète. En transformant sans ambages la chaire prophétique en trône royal, Mu'âwiya poussa son attitude à l'extrême et désigna peu avant son décès, en 680, son fils Yazid à sa succession. Or, ce dernier était encore plus pervers que son prédécesseur. Compte non tenu de la dérogation ouverte audit traité de paix, la décision de Mu'âwiya dénaturait en outre le califat du Prophète et en faisait une monarchie héréditaire.

Une telle mesure ne pouvait aucunement être admise par les grandes personnalités de l'islam. Des voix de protestations se firent entendre, ici et là. Mais Hossein passa à l'acte. Nommé Imâm depuis la disparition de son frère aîné, dix ans auparavant, il ne pouvait consentir, même tacitement, à une si grande déviation dans la tradition du Prophète. En effet, l'Imâm est, dans la théologie chiite, le dépositaire de l'héritage prophétique, et par conséquent, le guide spirituel de la *Communauté*. Il se charge de la dure responsabilité de veiller à la sauvegarde de l'islam réel.

Dans le but d'assurer sa tâche d'*Imâmat*, Hossein déclara son soulèvement contre le jeune calife omeyyade, depuis la ville sainte de La Mecque. Il partit, en dépit des conseils de ses amis et menaces de ses ennemis, vers Koufa, ancienne capitale de son père, d'où il avait reçu des invitations par milliers. L'Imâm prit le chemin de l'Iraq à la tête d'un petit groupe, dépassant à peine la centaine, composé de membres de sa famille, hommes, femmes et enfants, et d'un cercle limité de fidèles.

L'armée de l'Imâm, humble en nombre mais noble en âme, se heurta, dans le district de *Ninive*, aux quelque 30 000 soldats d'Ibn Ziad, gouverneur de Yazid en Iraq. Dix jours de blocage, de négociations et de menaces ne le détournèrent pas de la voie qu'il avait consciemment choisie. Dès le troisième jour, quelques centaines de cavaliers d'Umar Saad, commandant des troupes omeyyades, lui firent obstacle sur la route d'Euphrate, et ce faisant, empêchèrent l'accès de l'Imâm à l'eau. La soif s'avéra accablante; plus que tout pour les enfants. L'Imâm réconforta les siens et les invita à se confier à Dieu. Il tint ferme envers et contre tout. Il résista. Cette fois, le Bien ne s'inclina pas devant le Mal.

L'inévitable bataille eut lieu le 10 *muharram*[7] de l'an 61 de l'Hégire. En moins d'une journée, Hossein perdit ses compagnons et les membres de sa famille. Ceux qu'il qualifia de «*plus nobles fidèles que nul n'a jamais vus*» tombèrent, assoiffés, les uns après les autres. Le plus jeune, un nouveau-né de Hossein pour qui son père implora de l'eau, mais reçut en échange une flèche au cou, le plus vieux, Habib Ibn Mozâhir Assadi, nonagénaire. Hossein sacrifia ce qu'il avait de plus précieux, avant de faire le don de sa propre vie. Le martyre de l'Imâm clôt cet épisode mais ouvre une grande page dans l'histoire de l'humanité. Ce fut une mort qui donna naissance, une fin qui assura la pérennité. Le dévouement s'y abreuva, le chiisme s'y nourrit, et l'Iran y trouve vie et continuera de s'y ressourcer, éternellement. ■

---

* Expression (قتيل العبرات) employée dans certaines *prières de visitation* de l'Imâm Hossein.

1. Dynastie arabe qui accède au pouvoir en 670, et éloigne l'Etat musulman de sa nature originelle et le transforme en monarchie héréditaire.

2. Extrait de la célèbre élégie de Mohtasham Kâshâni (1528–1588) qui célèbre l'épopée de Karbalâ.

3. «الحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنة»

4. Littéralement signifie «*ceux qui ont dérogé à leur serment»,* et historiquement, désigne la rébellion dirigée par Aïsha contre l'Imâm 'Ali.

5. Les «*égarés du droit chemin*» qui ont traité l'Imâm d'apostat, en lui déclarant une guerre sainte.

6. Le terme, signifiant «*les iniques»,* désigne le camp de Mu'âwiya.

7. Ce dixième jour du mois de *muharram* s'appelle *Ashour*â. Les musulmans chiites y commémorent chaque année le souvenir de la tragédie de Karbalâ.

Les rituels de 'Ashourâ à Téhéran vus par une Occidentale

Mireille Ferreira



'Ashourâ à Téhéran

Photos: Mireille Ferreira

A la mort de l'Imâm Hassan, empoisonné par les Omeyyades à Damas, son frère Hossein, devenu Imâm à son tour, petit-fils préféré de Mohammad, quitte La Mecque pour prendre la tête de la rébellion contre Yazid Ibn Muâ'wiya, le calife de Bagdad, fils du premier calife Mu'âwiya. En chemin, il se fait encercler dans le désert de Karbalâ (devenue la ville actuelle de Karbalâ en Irak), ainsi que ses 72 compagnons et sa famille - qui, selon la tradition, était composée d'une centaine d'hommes, de femmes et d'enfants - par l'armée du calife forte de 4000 hommes. Les soldats isolent le seul puits d'eau potable se trouvant à proximité et tuent les compagnons de l'Imâm Hossein un à un, puis l'Imâm lui-même. Ces événements tragiques eurent lieu du 1er au 10 Muharram 61 de l'Hégire, soit les dix premiers jours du calendrier lunaire arabe, ce qui correspond à l'automne de l'année 680.

C'est ce martyre, que tous les musulmans chiites connaissent dans ses moindres détails, que commémore 'Ashourâ, événement phare de cette religion. Au cours des deux jours fériés et chômés de Tâsou'â et 'Ashourâ - respectivement le neuvième et le dixième jour du martyre - de nombreuses processions parcourent villes et villages d'Iran, accompagnées des représentations théâtrales du *ta'zieh* mettant en scène ces événements dramatiques.[1]

Les processions de Tâsou'â et 'Ashourâ

A Téhéran, ces journées de deuil revêtent un caractère particulièrement spectaculaire. Dans les semaines qui précèdent 'Ashourâ, chaque quartier organise les processions. De grandes bâches, tendues dans les rues proches des mosquées ou des imâmzâdehs, abritent des ateliers improvisés par quelques habitants du voisinage qui, motivés par leur seule foi, confectionnent, jour après jour, les gigantesques *'alams*, magnifiques portiques métalliques, longs de plusieurs mètres et pouvant peser jusqu'à 200 kilogrammes, sur lesquels sont fixés divers objets d'acier évoquant les événements de Karbalâ: sabres, couteaux, animaux du désert, pigeons, paons, tulipes, etc. le tout rehaussé de plumes colorées, symboles des valeureux personnages de cette épopée. Au cours des processions, ces lourds

dispositifs seront portés par les hommes les plus robustes, qui devront se relayer fréquemment tant le poids et l'encombrement sont importants. Les hosseinihs, édifices destinés aux manifestations de religion et de prières, sont aménagés pour recevoir les fidèles. Celui de Tajrish, quartier nord de Téhéran, qui abrite, le reste de l'année, les étals de fruits du bazar, est particulièrement imposant avec ses belles étoffes tendues du sol au plafond.

Malgré la gravité des événements commémorés, 'Ashourâ tel qu'il se déroule en Iran affiche un caractère convivial et familial, contrairement à ceux, ensanglantés, d'Irak, de Bombay ou d'Afghanistan, que les télévisions occidentales se plaisent à diffuser. En Iran, les autorités n'autorisent que le sang versé par les moutons sacrifiés pour les repas, traditionnellement offerts aux habitants du voisinage. Au passage des processions, thé et rafraichissements sont mis généreusement à disposition de tous par les riverains. C'est l'occasion de rencontrer ou de faire connaissance des habitants du quartier. Les jeunes filles, tout en restant sur leur réserve habituelle, revêtent leur tchador le plus précieux, laissant parfois dépasser de leurs poignets d'élégantes dentelles noires recouvrant partiellement leurs mains. Les étrangers

> De grandes bâches, tendues dans les rues proches des mosquées ou des imâmzâdehs, abritent des ateliers improvisés par quelques habitants du voisinage qui, motivés par leur seule foi, confectionnent, jour après jour, les gigantesques *'alams*, magnifiques portiques métalliques, longs de plusieurs mètres et pouvant peser jusqu'à 200 kilogrammes, sur lesquels sont fixés divers objets d'acier évoquant les événements de Karbalâ.



Processions de Tâsou'â et 'Ashourâ à Téhéran


Processions de Tâsou'â, Téhéran

de passage sont enchantés par le spectacle de cette chaleur humaine offert par la rue iranienne.

Les processions sont le point fort de Tâsou'â et 'Ashourâ. Le jour de Tâsou'â, partant des mosquées ou des hosseiniehs, elles prennent possession de la rue, au rythme soutenu des tambours et des percussions. Les couleurs étincelantes des *'alâms* sont un magnifique contrepoint au noir des chemises et des tchadors. C'est l'occasion pour les plus religieux d'exprimer leur compassion pour la souffrance de l'Imâm Hossein; de nombreux pénitents se flagellent avec des chaînes, des *shallâgh*, ou se frappent la poitrine du plat de la main, les plus forts portant le *'alâm*. Les jeunes garçons ont aussi la permission de participer aux processions.

Le lendemain, jour de 'Ashourâ, est le plus émouvant. Chaque procession converge vers un point de rassemblement, proche d'un lieu de culte. Les femmes, qui ne participent pas aux processions, se groupent alors à la périphérie du lieu de rassemblement, le centre étant occupé par les hommes. Des incantations pathétiques à l'Imâm Hossein, scandées



Processions de 'Ashourâ , Téhéran


Jeune «figurant» représentant 'Ali Asghar, nouveau-né fils d'Hossein, tué le jour de Ashourâ.

par les tambours, s'élèvent alors de cette foule toujours très compacte qui se tourne en direction de La Mecque. C'est le moment d'intense émotion où l'on pleure le martyr. Puis au milieu du silence impressionnant qui s'installe, les sanglots bouleversants des participants se font entendre.

Jusqu'en 2005, deux jours après 'Ashourâ, un immense cortège réunissait en centre ville, quatre heures durant, les processions de tous les quartiers de Téhéran. Les jeunes gens faisaient virevolter dans l'air leurs immenses étendards, en fin de cortège des figurants interprétant le rôle de l'Imâm Hossein et de ses compagnons d'infortune, le visage caché par l'étoffe de couleur verte traditionnelle, chevauchaient les chameaux du désert, le tout, au grand émerveillement des nombreux spectateurs qui envahissaient les abords du parcours. La suppression de ce long cortège après cette date s'explique probablement par le désordre qu'apportait à la vie économique du centre ville cette longue fermeture imposée à la circulation; et peut-être aussi par le caractère parfois un peu trop convivial de cette longue procession, durant laquelle les jeunes gens rivalisaient de force et d'audace dans la manipulation de leurs lourds étendards, rejetant au second plan la dimension sacrée de ces commémorations. Les calicots représentant Mohammad et les Imâms chiites, qui ornaient abondamment les rues de Téhéran le long du parcours des processions, ont également été proscrits par les autorités à partir de cette date.

Au quarantième jour après 'Ashourâ (*arba'in*) marquant la fin du deuil chiite, on offre aux passants du *halvâ* (pâte sucrée à base de graine de sésame) ou de la soupe, et parfois des repas complets, pour racheter ses fautes de l'année

écoulée. Puis la vie trépidante de Téhéran reprend son cours normal.

Le *ta'zieh*

Dans une certaine mesure, les rituels du deuil de 'Ashourâ sont au chiisme ce que la Passion du Christ et la vie des saints sont à la chrétienté, représentées au Moyen-âge sous la forme des *mystères* joués durant plusieurs jours sur les places publiques, et commémorées encore de nos jours par les grandes processions de la Semaine Sainte, comme celles, impressionnantes, d'Espagne ou des Philippines, pour ne citer que les plus spectaculaires.

Le *ta'zieh* interprété lors de 'Ashourâ est une expression théâtrale très populaire, profondément ancrée dans la culture et la spiritualité chiites[2]. Ses représentations sacrées sont données dans des *tekieh* ou des hosseiniehs, ou bien dans les cours des mosquées ou encore, plus simplement, sur la voie publique, sur laquelle des acteurs amateurs tendent des étoffes à même le sol. Les spectateurs en suivent les épisodes avec ferveur, ne se lassant pas de ces récits traditionnels qu'ils connaissent si bien. Transportés par la force évocatrice de ces scènes pathétiques, il n'est pas rare qu'acteurs et spectateurs, unis dans la douleur, pleurent à la fin de la représentation. Traditionnellement, les acteurs figurant les martyrs sont vêtus de vert, les assaillants de rouge. L'action, qui se déroule au son de la flûte et des

Le *ta'zieh* interprété lors de 'Ashourâ est une expression théâtrale très populaire, profondément ancrée dans la culture et la spiritualité chiites. Ses représentations sacrées sont données dans des *tekieh* ou des hosseiniehs, ou bien dans les cours des mosquées ou encore, plus simplement, sur la voie publique, sur laquelle des acteurs amateurs tendent des étoffes à même le sol.



Ta'zieh *improvisé près de l'Emâmzadeh Sâleh à Tajrish, dans les quartiers nord de Téhéran.*

percussions, est rythmée par des poèmes et des chants dramatiques. Les nombreux épisodes de la tradition y sont contés, en une cinquantaine de scènes indépendantes.

Les personnages les plus emblématiques du *ta'zieh* sont Horr, soldat ennemi ayant rejoint l'armée de l'Imâm Hossein, brutalement torturé puis mis à mort, Abolfazl al-'Abbâs, le frère de l'Imâm Hossein, qui eut les mains tranchées alors qu'il allait chercher de l'eau au puits pour sauver la famille. C'est cet épisode tragique qui est évoqué par l'empreinte boueuse d'une main sur le dos de certains pénitents au cours des processions; 'Ali Asghar, nouveau-né fils d'Hossein, tué d'une flèche le jour de 'Ashourâ; l'Imâm Hossein, lui-même, décapité par Shemr, haï des chiites. La tradition veut que Mohammad ait prédit à son petit-fils qu'il serait tué par un homme à la tête de porc et à la peau lépreuse. Ce sont donc les attributs traditionnels de Shemr dans le *ta'zieh*. On dit qu'il arrivait, autrefois, que l'acteur qui représentait ce personnage fut mis à mort par les spectateurs, emportés par la passion; Zeynab, sœur de l'Imâm Hossein, qui, survivant à la mort de son frère, est menée, en compagnie de Sakineh, la fille de l'Imâm Hossein, auprès du calife omeyyade. Considérée comme une personnalité éminente du chiisme, elle est fréquemment représentée dans l'iconographie religieuse.

En dehors de Téhéran, d'autres très belles cérémonies de 'Ashourâ ont acquis une grande réputation en Iran. De nombreuses villes rivalisent de faste lors de ces rituels; telle Ispahan, qui prête le cadre unique de sa grande place aux cérémonies, ou encore le village typique d'Abyâneh si prisé des touristes, où des processions hautes en couleur réunissent tous les habitants. A Kermânshâh, en pays kurde, le *tekieh* Mo'âven-ol-Molk, aux parois recouvertes de belles céramiques, les fameux *kâshi* d'époque qâdjâre, contant les épisodes de 'Ashourâ, accueille les représentations du *ta'zieh*. La ville de Yazd, dans le désert, possède en son centre le spectaculaire *tekieh* de la place Chaqmâq, composé de trois niveaux d'arcades d'où le public peut observer les processions; l'immense support de bois en forme de feuille, posé sur la place, reçoit, lors des rituels de 'Ashourâ, le cercueil de l'Imâm Hossein, porté en procession par un grand nombre d'hommes. Et de nombreuses autres qui mériteraient aussi d'être mentionnées. ■



La foule compacte de 'Ashourâ devant l'Emâmzâdeh 'Ali Akbar à Tchizar, dans les quartiers nord de Téhéran

1. Les prochaines commémorations de Tâsou'â et 'Ashourâ auront lieu les 5 et 6 décembre 2011.
2. Pour plus de précisions sur le *ta'zieh*, voir l'article de Mortezâ Johari traduit par Maryam Devolder, intitulé «Les cérémonies du mois de Moharram et du jour de l'Ashourâ, évolutions historiques et diversité géographique» paru dans le N°15 de *La Revue de Téhéran* daté de février 2007.

Les Imâms comme herméneutes du Coran

Significations ésotériques d'un verset coranique selon les Imâms Bâqer et Sâdeq

Amélie Neuve-Eglise

L'un des aspects centraux de la mission des Imâms est de dévoiler le sens profond et ésotérique (*bâteni*) des versets coraniques. Loin d'aboutir à une remise en cause de son sens apparent (*zâheri*), il en constitue l'approfondissement et en révèle l'esprit. Nous allons ici donner un exemple de ce processus d'interprétation qui permettra de mettre en relief la figure de l'Imâm comme "herméneute des sens ésotériques (*bâteni*) du Coran".

Cet article se base sur une étude de Henry Corbin intitulée "Face de Dieu, face de l'homme", publiée au sein d'un ouvrage portant le même titre.[1] Le contenu même de cette interprétation nous aidera à mieux saisir l'une des fonctions principales de l'Imâm comme à la fois "*la Face divine montrée à l'homme et la face que l'homme montre à Dieu*."[2]

L'une des questions métaphysiques et théologiques les plus centrales est celle de la nature du rapport entre Dieu et le monde. A ce propos, deux conceptions opposées peuvent être envisagées: tout d'abord une théologie dite "apophatique", consistant à appréhender Dieu par ce qui Le distingue de Sa création et à Le considérer "hors du monde" pour mieux préserver la transcendance (*tanzih*) de l'essence divine. L'écueil de cette conception est qu'elle rend impossible toute connaissance et lien avec Dieu: sous prétexte de vouloir préserver la pureté absolue de Dieu par rapport à la création, elle abolit le concept même de religion et ouvre la voie à l'agnosticisme (*ta'til*). L'autre voie opposée consiste à croire que Dieu ressemble fondamentalement aux créatures (*tashbih*), aboutissant à une confusion entre Dieu et Sa création, et à un abaissement de l'Increé au créé.

Entre ces deux voies, à travers la personne de l'Imâm et plus précisément des Quatorze Immaculés qui, dans le chiisme, sont la manifestation la plus parfaite des attributs de Dieu, l'écueil du *tanzih* et du *tashbih* est évité: les noms et attributs par lesquels l'homme connaît Dieu ne se rapportent plus à l'Essence divine même mais à une théophanie qui constitue le support et le lieu de manifestation de ces perfections.

A ce propos, nous allons ici présenter le sens profond du 88e verset de la sourate Al-Qasas (Le récit) tel qu'il a été présenté par les Imâms Bâqer et Sâdeq. Leurs paroles ont été rapportées par le *Kitâb al-Tawhid* (Livre de l'Unicité divine), ouvrage de Sheikh Sadouqh pouvant être considéré comme un pilier de la théologie chiite.[3] Le penseur iranien du XVIIe siècle Ghâzi Sa'id Qomi a également écrit un riche commentaire de cet ouvrage, ainsi que sur le sujet qui nous intéresse ici.[4]

Questionnements

كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ

"*Toute chose est périssable hormis sa Face*" (28:88)

A la lecture de ce verset, une première question se pose: de *qui* parle-t-on ici? En des termes plus techniques, à qui renvoie l'adjectif possessif "sa", qui devient le pronom enclitique *hu* en arabe situé à la fin du mot "face"(*wajh-hu*), et qui pourrait être littéralement traduit par Face "à lui"?

L'exégèse courante considère évident que "sa" face n'est autre que la face de Dieu: toute chose disparaît et périt, sauf la face du Créateur éternel. Cependant, après méditation, il apparaît que rien ne permet

d'affirmer cette hypothèse avec certitude: on peut tout autant comprendre de ce verset que le "*hu*" renvoie à la face d'une "chose", et qu'il signifie en réalité "*Toute chose est périssable hormis la face de cette chose.*"[5] Une telle hypothèse entraîne un nouveau questionnement: quelle est cette "chose" dont la face ne périt pas?

Ces quelques lignes nous donnent ici un aperçu des ambigüités que peuvent contenir certains versets du Coran, et viennent souligner la nécessité de l'existence d'un interprète sûr permettant d'en dévoiler non seulement les sens cachés, mais aussi les plus apparents comme le *sujet* de tel verset, comme c'est le cas ici.

Premier degré d'interprétation

Un premier éclairage nous est apporté par un hadith de l'Imâm Bâqer, cinquième Imâm des chiites. Lors d'un débat sur la face de Dieu, on lui demanda s'il était possible et licite d'attribuer un visage au Créateur. L'Imâm réfuta une telle hypothèse en soulignant que si Dieu avait un visage, il devrait également avoir un corps et des membres. On tombe ici dans l'écueil de l'anthropomorphisme que le Coran infirme clairement.[6]

Sur cette base, l'Imâm Bâqer réfute avec ironie une interprétation littérale de ce verset: "*Alors tout le reste périt, mais Sa face demeure?!*"[7], pour ensuite conclure que le sens de ce verset est que toute chose est vouée à la disparition sauf sa religion, "*car la face est ce que l'on tourne vers la chose vers laquelle on va.*"[8] Ici, un premier sens de Face désignant la religion et "ce par quoi l'homme se tourne vers Dieu" est souligné par l'Imâm.

En commentant ce hadith, Ghâzi Sa'id Qomi précise que l'Imâm Bâqer veut présenter l'idée que la face divine est à prendre dans un sens immatériel et symbolique, comme moyen par lequel Dieu se révèle et se montre à tout croyant.

Sur la base de cette première interprétation, il apparaît donc que la face impérissable d'un être est sa propre religion (*din*) c'est-à-dire, si l'on suit le commentaire de Ghâzi Sa'id Qomi, la foi et l'état spirituel intérieur d'un être qui est appuyé et soutenu par la dimension extérieure de la religion (la *shari'at* et ses règles).

Ces quelques lignes nous donnent ici un aperçu des ambigüités que peuvent contenir certains versets du Coran, et viennent souligner la nécessité de l'existence d'un interprète sûr permettant d'en dévoiler non seulement les sens cachés, mais aussi les plus apparents comme le *sujet* de tel verset, comme c'est le cas ici.

Approfondissement du sens au travers d'un autre degré d'interprétation

L'interprétation de ce verset peut connaître de nouveaux degrés d'approfondissement. En dévoilant un autre niveau de signification de ce même verset, l'Imâm Sâdeq, sixième Imâm des chiites, déclare: "*C'est Nous qui sommes la Face de Dieu qui ne périt pas.*"[9] Nous comprenons donc ici que les Imâms[10] eux-mêmes sont la "face de Dieu". Cependant, comment concilier cette nouvelle interprétation de la face comme "Imâm", avec la précédente présentant la face comme religion de l'homme – sachant que les différents niveaux d'interprétations ne peuvent se contredire les uns les autres?

Ces deux interprétations de la notion

de face à la fois comme religion (dans le sens de face que l'homme tourne vers Dieu) et Imâm se concilient au travers du concept de *relation théophanique*. Pour un croyant chiite, Dieu se révèle à l'homme au travers d'une *personne* qui n'est autre que celle des Prophètes et des Imâms. C'est cette face de Dieu montrée à l'homme (2e interprétation) qui conditionnera la relation de l'homme à Son créateur ainsi que sa vie intérieure – et donc, à son tour, la face que le croyant montrera à Dieu (1ère interprétation). L'Imâm est donc la voie qui permet d'accéder à Dieu; il est la figure théophanique par excellence par laquelle Dieu se fait connaître à Ses créatures et permet à ces dernières de se tourner vers Dieu, donnant une dimension impérissable à cette "face" de leur existence: "*Toute chose est périssable hormis sa Face*". Cette polarité de l'Imâm permet à l'homme de connaître son Dieu, tout en préservant Sa transcendance. L'Imâmat s'affirme ici comme étant la condition même de l'unicité divine (*tawhid*).

Nous comprenons ici comment ces interprétations permettent d'éviter les deux écueils évoqués précédemment: un littéralisme réduisant Dieu à une créature anthropomorphe, ou, à son opposé, une vision allégoriste rationaliste vidant le texte de son sens profond.[11]



Paroi d'un mur de la Masjed Jâme' (Grande mosquée), Ispahan

Photo: Hamidrezâ Monajjemi

Cette idée de pôle entre Dieu et la création permet de mieux comprendre les trois versets coraniques ayant trait à l'Imâmat[12]: tout d'abord l'importance de l'amour pour la famille du Prophète, face de Dieu tournée vers l'homme: "*Dis: "Je ne vous en demande point de rétribution (*ajr*), si ce n'est l'affection pour [ma] proche parenté. (*mawadda fil-qorba*)""* (42:23), puis le fait que le bénéfice de cette rétribution est destinée aux personnes mêmes qui font preuve de cette affection: "*Dis: "Ce que je vous ai demandé comme rétribution (*ajr*), c'est pour vous*."" (34:47), et enfin que la rétribution de cet amour n'est autre que le fait de se rapprocher de Dieu: "*Dis: "Je ne vous en demande nulle rétribution (*ajr*), sauf qui veut prendre **un chemin** vers son Maître.""* (25:57). Le lien entre l'Imâm comme face et voie vers Dieu apparaît ici dans toute sa clarté.

En écho à ces versets et à ce commentaire sur la notion de Face, Henry Corbin souligne que "*Les Imâms sont la* Face que chaque croyant a vers Dieu, *parce qu'ils sont le Seuil de Dieu (*Bâb Allah*) et parce que l'on ne se dirige vers une chose qu'en prenant **le chemin qui y mène** et en passant par son seuil. Alors,*

de même que celui qui fait la Prière canonique doit, dans le monde extérieur, tourner sa face vers le Temple sacro-saint (prendre la Ka'ba *pour pôle d'orientation), Temple qui est la maison de Dieu et le seuil de Dieu dans le monde extérieur ou exotérique (*fîl-zâhir*), de même il importe que l'homme, dans toutes les situations que comportent sa conscience spirituelle (*ma'rifa*) et son service divin, tourne la* face de son cœur *vers le Seuil intérieur ou ésotérique (*bâb bâtin*) et la Face vraie, vers la* Ka'ba *de pure lumière, vers le Temple sacro-saint du monde supérieur.*"[13]

Pour conclure, nous citons de nouveau Corbin à propos de la dimension trans-historique du chiisme qui contient un message actuel pour tout croyant désireux de "se tourner" et d'orienter son regard vers son Créateur. En évoquant une similitude d'expression entre l'arabe et le français sur le fait que l'on dise qu'une chose "nous regarde" pour signifier qu'elle nous concerne, il souligne: "*en fait, ce n'est pas exact. Une chose ne "regarde" pas. C'est vous qui la regardez. Et c'est justement parce que vous la regardez, qu'elle vous regarde. Dire qu'elle ne vous regarde pas implique* eo ipso *que vous, vous ne la "regardez" pas. Or nous vivons dans un monde aujourd'hui où il est entendu, pour beaucoup d'hommes du moins, que la question de Dieu ne se pose plus; elle est dépassée, dit-on, la question ne nous regarde plus. Dans notre présent contexte, cette phrase banale, dans son acception littérale, rend tout à coup un coup terrible. Oui, "Dieu ne nous regarde plus", ce qui veut dire que nous, nous ne Le regardons plus.*"[14] Condition de la permanence de ce regard, la figure de l'Imâm se voit conférer une dimension hautement métaphysique et spirituelle, de laquelle dépend le cheminement du pèlerin vers son Créateur. Les différents aspects de cette réalité de "pôle" ont été évoqués dans de nombreux hadiths des Imâms, dont cette fameuse parole de l'Imâm Rezâ concernant le sens profond des Noms de Dieu évoqué dans ce verset: "*C'est à Dieu qu'appartiennent les Noms les plus beaux. Invoquez-Le par ces Noms"* (7:180): *J'en jure par Dieu, ce sont nous qui sommes les Noms les plus beaux de Dieu, l'invocation d'une personne ne sera exaucée que par notre connaissance.*"[15] ■

---

1. "Face de Dieu, face de l'homme", in Corbin, Henry, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Entrelacs, 2008, pp. 245-313.
2. Ibid, p. 246.
3. Nous reprenons ici l'expression même de Henry Corbin, Ibid, p. 249.
4. Le commentaire de ce verset figure au chapitre 11 qui aborde le thème de la Face divine.
5. "Face de Dieu, face de l'homme", in Corbin, Henry, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Entrelacs, 2008, p. 250.
6. Le Coran dit clairement que "*Rien ne Lui ressemble*" (*laysa kamithlihi shay'*) (42:11). En rapport avec une actualité récente, il n'est pas inutile d'apporter une précision. La projection du film *Persépolis* en Tunisie (octobre 2011) a fait l'objet de nombreuses protestations de la part du peuple tunisien, notamment, car on y voit Dieu représenté sous la forme d'un vieil homme barbu. Les médias occidentaux se sont empressés de souligner que ces protestations sont dues au fait "qu'il est interdit de représenter Dieu en islam". Une telle expression manque totalement son objet et ce qui est réellement en cause ici: la représentation de Dieu n'est pas une question tombant dans le registre de ce qui est permis ou interdit; elle est tout simplement impossible d'un point de vue logique et ontologique, en ce qu'elle rabaisse le Créateur au rang d'être ayant une corporalité et donc par conséquent un limité et soumis aux lois de la matière – Dieu devient une simple créature terrestre parmi les autres. L'imaginer "au ciel" ou "très grand" ne change en rien la question. Nous ne sommes donc pas ici en présence de la transgression d'une supposée "interdiction", mais d'un illogisme profond, d'une impossibilité métaphysique.
7. Ibid, p. 251.
8. Ibid.
9. Ibid, p. 252.
10. Il s'agit ici plus précisément des Quatorze Immaculés c'est-à-dire du Prophète Mohammad, de sa fille Fâtima, et des Douze Imâms.
11. Ibid, p. 251.
12. Pour plus de détails, voir l'article "Qu'est-ce que le chiisme?" publié dans ce même numéro.
13. Ibid., p. 259.
14. Ibid., pp. 261-262.
15. *Tafsir 'Iyysâhi*, Vol. 1, p. 166 ; *Mosnad al-Imâm al-Rezâ*, Vol. 1, pp. 334-335.

L'influence du chiisme sur l'art iranien

Mahdi Hodjat
Université de Téhéran
Traduction: Babak Ershadi

Coupole de la mosquée Sheikh Lotfollah, Ispahan

Photo: Mostafâ Meraji

Sagesse et esthétique: deux ailes de l'artiste chiite

Comment l'art peut s'enrichir de l'influence du chiisme? Pour répondre à cette question, il faut rappeler les deux éléments constituants de l'art: le concept que l'œuvre d'art veut «montrer», et la manière dont ce concept est représenté. Autrement dit, il y a d'abord le sujet d'une activité artistique, ensuite sa représentation en tant qu'objet d'art. Je qualifie le premier de «sagesse» (*hekmat*) et le second d'«esthétique». Pour moi, ce sont les deux ailes de l'artiste chiite.

La première lui permet d'entrevoir dans un éclair les vérités mystiques et célestes qui lui deviennent perceptibles par une révélation artistique. Il enrichit et développe ensuite cette perception des vérités ésotériques par la «sagesse».

Le deuxième lui permet de représenter ce qui lui a été révélé pour créer un changement dans le monde de la matière par tous les moyens que le beau et l'«esthétique» mettent à sa disposition.

Pour décrire l'influence du chiisme sur l'art iranien, il faut donc se représenter à l'esprit l'influence que la foi chiite exerce sur l'artiste au niveau de la «sagesse» et de l'«esthétique».

Les chercheurs focalisent souvent leur attention sur le deuxième niveau, à savoir l'influence des croyances chiites de l'artiste iranien au niveau de l'esthétique. En effet, il est plus aisé d'étudier cette influence là où il prend une forme matérielle et extérieurement visible. Mais l'influence du chiisme sur la «sagesse» de l'art ne fait guère l'objet d'études critiques, car elle est moins perceptible et plus cachée. Or, il est évident que la foi religieuse chiite exerce son influence plutôt sur l'esprit de l'artiste et de sa créativité artistique que sur l'objet d'art proprement dit.

En ce qui concerne l'artiste chiite, pour que sa création soit considérée comme la manifestation extérieure de sa foi religieuse, il faut d'abord que le chiisme ait éclairé son cœur de la lumière de la vérité. La représentation extérieure de cette lumière extraordinaire que Dieu répand dans l'âme d'un homme sera possible par l'«esthétique» où il faut rechercher de nouveau l'influence de la foi chiite. A ce stade, nous devons être particulièrement sensibles au fait que l'influence de la croyance chiite sur la représentation extérieure de l'œuvre d'art peut nous

échapper, car dans nos jugements esthétiques, nous avons pris souvent l'habitude de nous contenter des apparences immédiates. Je présente quelques exemples pour mieux éclairer comment la pensée chiite peut objectivement influencer l'art:

Les logiciels du Coran et des hadiths

Selon une vision conventionnelle, les logiciels du Coran ou des hadiths ne seraient considérés ni objets d'art ni particulièrement œuvre de l'influence d'une pensée chiite. Or, à mon avis, si nous évaluons les efforts des créateurs iraniens de ces logiciels, nous découvrirons que ce travail est empreint de l'influence du chiisme tant dans sa «sagesse» que dans son «esthétique», ce qui en fait un «art chiite», car il manifeste l'essence du chiisme: la volonté d'établir la justice pour les victimes de l'oppression et de la privation.

Les représentations graphiques

Le chiisme est caractérisé par l'amitié et l'amour pour les Gens de la Demeure du Prophète (*Ahl al-Bayt*) et leurs descendants. Nous pouvons reconnaître les représentations esthétiques de ce sentiment chiite dans les œuvres graphiques anciennes qui datent parfois des époques où le chiisme n'était pas encore la religion d'État en Iran. La représentation graphique du nom du premier Imâm des chiites, 'Ali ibn Abou Tâlib, dans les décorations en céramique du dôme de Soltânieh, est un exemple de cette influence chiite à l'époque de l'Empire timouride (1405-1507). Ce motif décoratif qui répète six fois le nom du premier Imâm des chiites représente l'amour et l'amitié que l'artiste éprouvait pour les Gens de la Demeure du Prophète.

Les exemples de cette influence chiite sont innombrables dans l'art calligraphique iranien. Cet amour se manifeste aussi dans l'architecture des mausolées des descendants des Imâms chiites parsemés un peu partout sur l'étendue du territoire iranien.

> Il y a d'abord le sujet d'une activité artistique, ensuite sa représentation en tant qu'objet d'art. Je qualifie le premier de «sagesse» (*hekmat*) et le second d'«esthétique». Pour moi, ce sont les deux ailes de l'artiste chiite.

L'organisation de l'espace, les décorations, les calligraphies, les couleurs et les matières utilisées dans la construction de ces lieux de pèlerinage chiites sont autant d'éléments qui font état de ce sentiment religieux et du respect que les auteurs de ces œuvres éprouvaient pour les Gens de la Demeure.

Mehrâb datant de l'époque timouride, Masjed Jâme' (Grande mosquée), Ispahan

Photo: Hamidrezâ Monajjemi



Calligraphie de style bannâ'i *représentant le nom de l'Imâm 'Ali, Madresseh Tchahâr Bâgh, Ispahan*

Photo: Hamidrezâ Monajjemi

Le symbolisme chiite

Tout au long de son histoire, le chiisme fut caractérisé par les contraintes et restrictions qui étaient imposées à l'expression de sa foi. Pendant de longs siècles, les chiites ne purent célébrer librement leur culte ni exprimer ouvertement leurs croyances. C'est pourquoi l'artiste chiite tendit à son tour à ne pas manifester directement ses croyances spirituelles et religieuses. Cela explique l'usage très large de symboles, d'allusions, de métaphores et de figures allégorique dans les arts chiites. Cette expression symbolique se répand dans les arts plastiques, la littérature, mais aussi dans les arts modernes comme le théâtre et le cinéma, et elle prend chaque fois une forme différente. Il est certain qu'une recherche historique sur les répressions et restrictions anti-chiites à des périodes différentes pourrait nous permettre de mieux comprendre le symbolisme qui caractérise l'art chiite.

Tout au long de son histoire, le chiisme fut caractérisé par les contraintes et restrictions qui étaient imposées à l'expression de sa foi. Cela explique l'usage très large de symboles, d'allusions, de métaphores et de figures allégorique dans les arts chiites.

Le concept l'*ijtihâd* et l'art chiite

Le concept d'*ijtihâd* (l'effort de réflexion pour interpréter le Coran et la sunna et en déduire rationnellement le droit musulman) est un paramètre fondamental du chiisme. L'*ijtihâd* signifie l'effort pour porter un nouveau regard sur les phénomènes et trouver une nouvelle voie. Qu'y a-t-il de plus efficace pour donner de la liberté à la créativité artistique qu'une méthode permettant d'avoir un nouveau regard tout en restant fidèle aux principes de base? L'artiste chiite peut donc s'inspirer de cette méthode pour découvrir la signification contemporaine des phénomènes, et les enrichir d'ailleurs avec la perception des

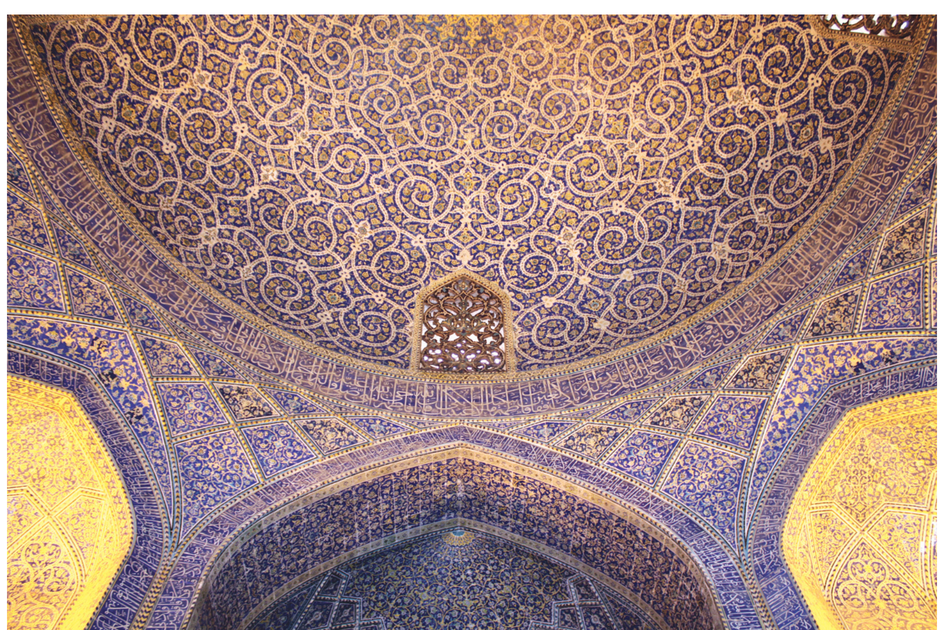
Anciens. La tradition n'est plus une série de conventions figées, car l'artiste a le droit d'y introduire ses propres visions. Il respecte les traditions, mais s'appuie aussi sur sa perception personnelle et contemporaine. Lorsque nous parlons par exemple de l'architecture traditionnelle, certains pensent qu'il s'agit d'un effort désespéré pour reculer vers le passé et adopter un mode de vie qui était propre aux temps révolus. Or, lorsqu'il s'agit de l'artiste chiite, la pensée de l'*ijtihâd* est un élément de rénovation et d'évolution. C'est la pratique de l'*ijtihâd* qui nous permet de dire que nous sommes musulmans et chiites et que nous aspirons à vivre au rythme de la modernité.

L'Imâmat

Les chiites croient au principe de l'Imâmat dans la religion musulmane. Cette croyance est issue de la continuité et de la permanence de la guidance religieuse, et ses origines remontent au prophète Abraham qui fut le premier architecte de la religion monothéiste. Le concept de guidance se traduit dans les arts au principe de maître/apprenti. L'artiste est celui qui passe une longue période d'apprentissage auprès d'un maître. Tant que ce maître ne lui a pas appris les secrets de l'art et tant qu'il ne lui a pas donné l'autorisation de travailler de manière autonome, l'artiste reste un apprenti. Cet apprentissage ne se limite pas aux enseignements esthétiques et

Cet apprentissage ne se limite pas aux enseignements esthétiques et techniques, car le maître se charge aussi de transmettre à son apprenti la «sagesse» de l'art.

techniques, car le maître se charge aussi de transmettre à son apprenti la «sagesse» de l'art. En Iran, ce principe de maître/apprenti qui existe d'ailleurs dans toutes les disciplines des arts, s'appuie sur la pensée religieuse et surtout chiite des artistes iraniens. Il est vrai cependant que ce principe de maître/apprenti n'appartient pas uniquement aux artistes chiites, mais qu'il existe aussi dans le



Vue intérieure de la coupole de la mosquée de la Madresseh Tchahâr Bâgh, Ispahan

Photo: Hamidrezâ Monajjemi


Tombeau de l'Imâmzâdeh Qâssem – détail, Qom

Photo: Mostafâ Meraji

reste du monde musulman. Mais il faut admettre que chez les artistes chiites, ce principe prend une place encore plus élevée en raison de la croyance des chiites en l'Imâmat.

C'est la plus grande manifestation de la justice dans cet art chiite: chaque détail et chaque élément se situe à sa juste place définie par la relation que la partie entretient avec le tout.

La justice

Dans les arts, la justice signifie le fait de mettre chaque chose à sa juste place. Nos artistes chiites s'efforcent toujours de donner de l'ordre à leur travail. Cet ordre provient de l'organisation qu'ils donnent d'abord à leurs pensées dans leur esprit. Il s'agit surtout de la relation qui doit être établie entre le tout et les parties, entre l'unité et la multiplicité. En effet, les meilleurs ouvrages de l'architecture iranienne obéissent à cette relation claire et nette qui existe entre le tout et les parties. C'est la plus grande manifestation de la justice dans cet art chiite: chaque détail et chaque élément se situe à sa juste place définie par la relation que la partie entretient avec le tout. Les racines de cette organisation ne puisent-elles pas dans les croyances chiites de nos artistes?

Cette harmonie ne se limite même pas aux différentes composantes d'une œuvre architecturale, mais se répand dans l'organisation d'une ville tout entière. Par conséquent, l'artiste chiite tente d'organiser un «microcosme» sur le modèle du «grand univers», en respectant les règles de la justice et de la juste mesure.

Les principes chiites

Comment les principes de la religion chiite peuvent-ils influencer les arts? L'artiste chiite qui pratique et respecte les principes de sa religion les applique naturellement à son travail artistique.

Dans le domaine de l'architecture, ces principes religieux portent sur le renforcement des relations sociales parmi les habitants des quartiers d'une ville. Comment ces principes régissent-ils l'organisation architecturale d'un quartier? Le quartier est muni par exemple d'une fontaine d'eau, d'une mosquée, d'un hammâm, de commerces et de lieux de rencontre permettant aux habitants du quartier de pouvoir se rencontrer. Pour que les habitants du quartier puissent se connaître, il faut qu'ils aient une vie commune dans leur quartier. Cette vie commune ne serait pas possible dans le modèle moderne de l'urbanisme à l'occidentale où les gens vivent dans des immeubles divisés en «appartements».

Cependant, pour que le chercheur puisse découvrir l'influence de ces croyances religieuses sur le travail de l'artiste, il doit connaître lui aussi ces principes. C'est pourquoi dans la plupart des recherches consacrées à l'art iranien, soit par les chercheurs étrangers, soit par les chercheurs iraniens qui se soumettent aux méthodes de recherche occidentales, cette influence profonde des principes religieux est souvent ignorée. En effet, dans ce type de recherche, l'attention est focalisée sur les aspects qui ne constituent que l'apparence de l'œuvre d'art, sans que le chercheur arrive à découvrir les significations ésotériques du travail de l'artiste. ■

Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.

En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.

Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.

Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.

La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.

Toute citation reste autorisée avec notation des références.

ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.

در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.

مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.

چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.

« رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.

نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- یک ساله ۳۰۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۱۵۰/۰۰۰ ریال
- 1 an 30 000 tomans
- 6 mois 15 000 tomans

Nom de la société (*Facultatif*) مؤسسه

Nom نام خانوادگی Prénom نام

Adresse آدرس

Boîte postale صندوق پستی Code postal کدپستی

E-mail پست الکترونیکی Téléphone تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- شش ماهه ۵۰۰/۰۰۰ ریال
- یک ساله ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- 1 an 100 000 tomans
- 6 mois 50 000 tomans

Effectuez votre virement sur le compte :

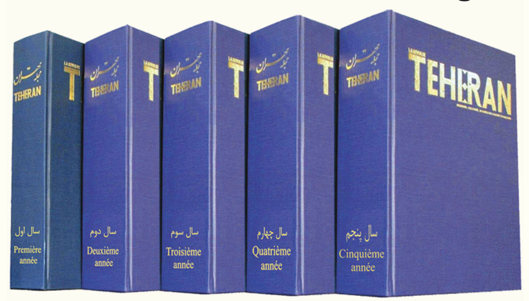
Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری ۲۵۱۰۰۵۰۶۰ نزد **بانک تجارت،**
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

L'édition reliée des soixante premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en cinq volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.



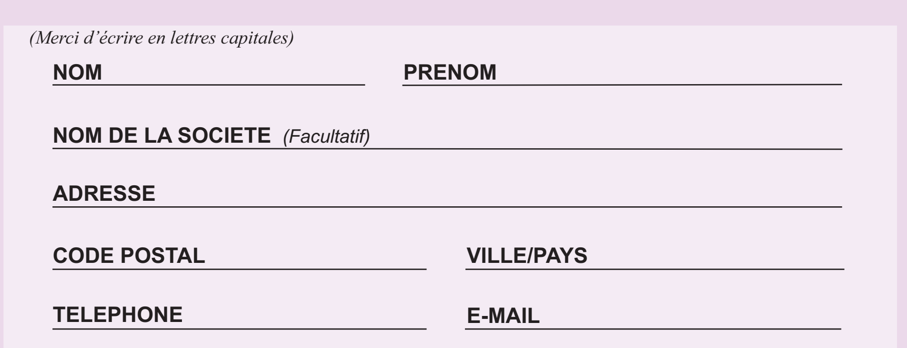
دوره‌های سال اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم مجلهٔ تهران شامل
شصت شماره در پنج مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **80 Euros**

☐ **6 mois** **40 Euros**

- Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
  N°: **00051827195**
  Banque:**30003**
  Guichet: **01475**
  CLE RIB: **43**
  Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
  Identification Internationale (IBAN)
  IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
  Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

- Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

- **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:

Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی

تحریریه
جمیله ضیاء
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
***Détail de muraille en adobe, brique gravée portant les noms des* Ahl-ol-Bayt**


مجله تهران
شاپا: ۲۰۰۸-۱۹۳۶
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۷۲، آبان ۱۳۹۰، سال ششم
قیمت: ۲۰۰۰ تومان
۵ یورو
www.teheran.ir